تفسیر

آیات العقائد

تقریرات درس آیت اللہ سید جعفر سبحانی

جلد (۱)

بسم الله الرحمن الرحیم

آیات العقائد

نویسنده:

جعفر سیدان

ناشر چاپی:

ولایت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آیات العقائد جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : سیدان،سیدجعفر، ۱۳۱۳ -

عنوان و نام پدیدآور : آیات العقاید/ سیدجعفر سیدان؛ تحقیق مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر عجل الله فرجه.

مشخصات نشر : مشهد : ولایت، ۱۳۹۱

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ج.۲ ۹۷۸-۹۶۴-۶۱۷۲-۵۲-۴ :

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۹۲.

یادداشت : کتابنامه.

یادداشت : نمایه.

موضوع : تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : مجتمع علوم دینی حضرت ولی عصر (عج)

رده بندی کنگره : BP۹۸/س۸۷آ۹ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۷۹

شماره کتابشناسی ملی : ۳۱۶۲۸۲۶

ص: ۱

اشاره

فهرست مطالب

ص: ۷

سخن ناشر

اشاره

آنچه در این نوشتار ملاحظه می کنید، سلسله درس ها و مباحثی است که استاد معارف حضرت آیت الله سید جعفر سیّدان دامت برکاته در جمع گروهی از طلاب حوزه علمیه مشهد افاضه فرموده اند و به تفسیر و تبیین آیات اعتقادی پرداخته، پاره ای از انحرافات و برداشت های نادرستی را که از این آیات صورت گرفته بیان کرده اند.

این بحث ها که از نوار پیاده شده بود توسط برخی از شاگردان مورد اعتماد معظم له جهت استفاده بیشتر دانش پژوهان و شیفتگان مکتب اهل بیت، تلخیص، ویرایش و منبع یابی گردید و به صورت حاضر ارائه شده است.

امید است که انتشار این اثر ارزشمند، مورد قبول ناحیه مقدسه امام عصر حضرت بقیه الله الأعظم عَجَّلَ اللهُ تَعالی فَرجَهُ الشَّریف قرار گیرد.

ناشر

مشهد مقدس

مقدمه

قرآن، آخرین کتاب الهی است که در آن معارف فراوانی آمده و آکنده از علم و حکمت و اَخبار گذشته و آینده و سیاست و حکومت می باشد. این کتاب استوارِ خدا، به آدمی راه مستقیم را می نمایاند و با بشارت و بیم و فراخوانی به عدل و احسان و نیکی و تقوا و عمل به قوانین شریعت، انسان را از رذیلت ها برحذر می دارد و به فضیلت ها و صفات بایسته انسانی ورهپویی سوی کمال و حیات حقیقی و بصیرت یابی فرامی خواند و بر تدبّر و تفکّر و به کارگیری عقل و خرد در بهتر شناختن پدیده های هستی و آیات الهی تأکید می ورزد.

قرآن از جانب خداوند فرود آمده و آکنده از نور و هدایت و رحمت و سلام است که هیچ شکی در آن نیست و در سراسر آن اختلاف و ناسازگاری به چشم نمی خورد.

این کتاب روشنگر از آدمی می خواهد که به خود آید، در آفاق هستی و در بی کرانه وجود خویش نیک بیندیشد، زنگارهای غفلت و ناپاکی های گناهان و خطاها را با آمرزش خواهی از خدا، توبه و زاری و ناله و دعا، از صفحه دل بزداید و قلب خویش را صفا و روشنی بخشد، و تا می تواند به معروف ها و آنچه خیر و نیک است عمل نماید و از منکرات و زشتی ها، خویشتن و مردم را باز دارد و زندگی این جهانی اش را از ایمان و عمل صالح و کارهای نیک، بیاکَند و در تکاپوی رسیدن به مقامات عالی و متعالی برآید تا سزامند ورود در بهشتی گردد که نعمت های آن به شمار در نمی آید و گستره اش آسمان ها و زمین را در

می نوردد و ویژگی های آن فراتر از حد توصیف و بیان است، و فراتر از آن، مقامِ قرب و رضوان الهی است که نصیب بندگان برگزیده خدا می شود.

قرآن کتاب توحید است و بیان می دارد که به زبان عربی مبین (و جدا از ابهام و پیچیدگی) نازل شده و بیان گر حقایق است و بیان هرچیزی را می توان در آن یافت.

از میان تعالیم و آموزه های فراوانی که در قرآن آمده و بجاست درباره هر یک از آنها پژوهش های گسترده ای در ابعاد مختلف صورت گیرد، برخی آیات اعتقادی قرآن که حاوی معارف والایی است، در این سلسله درس ها تبیین شده و شیوه درست بهره مندی از قرآن در این زمینه ارائه گردیده و خطرهایی که در این راستا وجود دارد و دامن گیر برخی از پیروان مکتب فلسفه و عرفان اصطلاحی شده است، یادآوری گردیده است.

بی گمان برای اثبات خداوند متعال و قبول رسالت انبیا (علیهم السلام) از عقل استفاده می شود و بدیهی است که پس از دستیابی عقل به وحی، باید از معارف والای وحیانی استفاده کرد.

پس از آنکه وحی با عقل اثبات شد، عقل خود درمی یابد که وحی منبعی استوار و مطمئن برای دریافت حقایق است؛ زیرا عقل به محدودیتِ خویش پی می برد و خطاها و شوائب و اَوهامی که در این راستا ممکن است عاقل را به لغزاند و به کژ راهه سوق دهد و از حقیقت دور سازد، در نظر می آورد.

و از سویی عقل درمی یابد که خطا و محدودیت، در وحی راه ندارد؛ زیرا تعالیم وحی (قرآن و سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و خاندان عصمت) برگرفته از علم نامتناهی حضرت حق است، پس لازم و ضروری است انسان از آن غفلت نکند و در مسائل و مباحث مختلف دینی از این منبع اصیل و عظیم استفاده کند.

البته چنان که پیداست آیات و احادیثی مورد استفاده قرار می گیرد که از

متشابهات نباشد و از روشنی دلالت برخوردار باشد، چنان که در احادیث، افزون بر روشنی دلالت، قوت سند و صحت انتساب آن به معصومین (علیهم السلام) نیز باید احراز گردد. با توجه به آنچه گفته شد سعی بر آن است که با به کارگیری نور عقل در آیات قرآن تدبّر شود و بیانات پیامبر گرامی اسلام و عترت آن حضرت که مفسران حقیقی قرآن کریم اند در کانون توجه قرار گیرد.

آری، باید نخست، به کسانی رجوع کنیم که اعتبارشان را از خدا و پیامبرش گرفته اند و سخنشان مستند به وحی است و حجت دانسته می شود (نه آرای پراکنده و مختلف بشری که در معرض انحراف می باشند) از این روست که رسول گرامی اسلام از مسلمانان می خواهد که به قرآن و عترت دست آویزند و با عقلشان سوی قرآن و عترت بروند؛ زیرا آنان مردمان را از ظلمت های گوناگون سوی نور رهنمون می گردند.

امام صادق (علیه السلام) از پدر بزرگوارشان (علیه السلام) روایت می کنند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در خطبه ای فرمود:

و بَعَثَ إلیهم الرُّسُل لِتکونَ له الحجّةُ البالغةُ علی خلقه، و یکونُ رُسُلُه إلیهم شهداءَ علیهم؛ و ابتعث فیهم النبیین مبشرین و منذرین {لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَهٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَهٍ}(۱)، و لِیَعقِلَ العبادُ عَن رَبِّهم ما جَهِلُوه، فَیَعرِفوه بربوبیّته بعد ما أنکروا، و یُوَحِّدُوه بالإلهیّه بعد ما عَضَدُوا (عَنَدُوا)؛(۲)

خداوند رسولانش را سوی مردم فرستاد تا برای او حجتی رسا بر خلقش باشند، و این فرستادگان بر خلق گواه باشند؛ و در میانشان پیامبران را با مژده و بیم

۱- . الأنفال (۸) : ۴۲.

۲- . توحید صدوق: ۴۵، حدیث ۴ ؛ علل الشرایع ۱: ۱۱۹، حدیث ۱ (با تفاوتی در عبارت) ؛ بحارالانوار ۴: ۲۸۸، حدیث ۱۹.

برانگیخت تـا هر که هلاـک می شود بـا بیّنه [آیت و حجتی روشن] هلاـک گردد و هرکس [به هـدایت و حق شـنوی و حیات دینی و اعتقادی درست] جان می گیرد و حیات می یابد با حجت زنده شود.

وبرای آنکـه بنــدگان عقلشـان را دربـاره آنچـه نمی داننــد،و از پروردگارشـان رســیده بـه کـار اندازنـد [و حقـایق دیـن را از پروردگارِشان دریافت دارند] و ندانسـته ها را بیاموزند و پس از انکار، پروردگارشان را بشناسـند و بعد از رفتن [و سرگردانی] به این سو و آن سو(یا بعد از عناد و ستیزه جویی) یکتاپرست گردند.

در این راستا چند نکته شایان توجه است:

۱. بـدیهی است که مطالب وحیانی هرگز با حکم عقل مخالفت نـدارد و مطابق با واقع و حقیقت می باشـد؛ زیرا حقایقی اسـت که از علم بی خطـای حضـرت حق نشأت می گیرد. در صورتی که مطلبی در قرآن و حـدیث به گونه ای باشـد که ظاهر آن با عقـل سازگـار نباشـد، بایـد تـوجیه شـود، هرچنـد در این گـونه موارد می توان توجیه لاـزم را در تعـالیم وحیـانی یـافت و خود معصومین (علیهم السلام) بهترین توجیه ها را ارائه کرده اند.

۲. تردیدی نیست که بعضـی از آیات قرآن دارای تأویل است، یعنی افزون بر آنچه از ظاهر آنها اسـتفاده می شود، دارای معنی و معـانی دیگری است که ابتـدائاً از ظاهر آنها به نظر نمی آیـد. روشن است که چنین مطالبی را که در ظاهر آیات نمود نـدارد (تأویلات) جز از طریق معصومین (علیهم السـلام) نمی توان پـذیرفت؛ زیرا ارائه مطالبی به عنوان مراد پروردگار متعال از آیات قرآن تنها از طریق حاملین وحی پذیرفتنی است و تأویلات دیگران در صورتی که منافات با اصول وحیانی هم نداشـته باشد، بر صحت و حجیت آنها دلیلی وجود ندارد؛ زیرا چنان که گفته شد و همگان می دانند معیار و میزان حجیت، عقل صریح و قرآن شریف و عترت پیامبر گرامی می باشد و تأویلات غیر مستند به معصومین (علیهم السلام) مستفاد از موازین یاد شده

نیست.

۳. هرگاه در تعالیم وحی، مصداق آیه، به صورت انحصاری مشخص شود، جایی برای طرح دیگر احتمالات و برداشت ها نیست و با وجود سخن معتبر معصوم (علیه السلام) تعمیم آیه به معانی دیگر درست نمی نماید.

آری، اگر انحصاری در تعیین مصداق نباشد، در آن صورت می توان مصداق هایی را به عنوان یک احتمال برای آیه مطرح ساخت.

۴. برداشت های مختلف و استنباط های گوناگون مفسران از آیات قرآن، هرگاه با اصول شریعت و عقاید استوار مذهب و مبانی دین و دیگر آیات و تعالیم وحیانی ناسازگار نباشد و به خدا و قرآن هم نسبت داده نشود، طرح آن به عنوان یک احتمال و استحسان و سخن علمی در ذیل آیات اشکالی نداشته و سودمند است.

۵. هرگونه فهم تفسیری از آیه، در صورتی قابل اعتناست که برخلاف لغت عرب و ظاهر صریح الفاظِ آیه، نباشد و به عبارت دیگر آیه تحمل آن را داشته باشد و از نظر ادبی و معنا به گونه ای آن مفهوم را برساند.

۶. در میان مکاتب و اندیشه های بشری، می توان آموزه های درستی را یافت، لیکن سخنان نادرست بسیاری هم دارند که در موارد زیادی ناخودآگاه ذهن ها را پر می سازد و شخص به باورهایی می رسد که رهایی از آنها دشوار است.

از این رو، شایسته و بسیار بجاست که قبل از شکل گیری و نهادی شدن آرای بشری در ذهن، از مطالب وحیانی استفاده شود.

و بسی جفاست که مسلمان پیش از سخن وحی، بینش ها و دیدگاه های بشری را وارسی کند و با ذهنی آکنده از رسوبات مکاتب و گرایش های گوناگون که دیگر دانش ها آن را شکل داده اند به سراغ آموزه های وحیانی آید.

از خدای متعال می خواهیم که ما را جویای حق ساخته و در صراط حق پایدار

بدارد و پیوسته ما را از آموزه های مکتب وحی بهره مند سازد و از معارف قرآنی و حدیثی سیرابمان نماید و از وادی لغزنده و هلاکت ساز تفسیر به رأی ها و تأویلات ناشایست و نسبت های ناروا به دین، مصونمان بدارد و ما را توفیق دهد که عقاید حقه و معارف وحیانی را آمیزه جانمان کنیم و در راه نشر مکتب اهل البیت (علیهم السلام) کوشا باشیم و سرمایه حیات و عمرمان را بیهوده صرف تقلید از این و آن (انسان هایی که در معرض خطا و اشتباه اند) نکنیم، و جز وحی هیچ سخن دیگری را خطاناپذیر نشماریم، و آوازه نام و شهرتِ شخصیت ها ما را نفریبد و از نقد و بررسی سخنشان به هراس نیفتیم. حمد و سپاس ویژه خداست که پروردگار جهانیان است.

بخش پژوهش

مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر

(عَجَّلَ اللهُ تَعالی فَرجَهُ الشَّریف)

آیه اول: هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ...

اشاره

قال الله تعالی:

{هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}

(سوره حدید (۵۷) آیه ۳)

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هرچیزی داناست.

از آیات اعتقادی که در تفسیر و برداشت مفهومی، مورد اختلاف قرار گرفته، آیه سوم سوره مبارکه حدید است، خدای متعال در کتاب منیرش می فرماید:

{هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَبِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}؛(۱)

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هرچیزی داناست.

این آیه از آیات مهم توحیدی است و سزامند است به دقت بررسی شود. روایات زیادی که ذیل این آیه از ائمه (علیهم السلام) نقل شده و بیانات بزرگان در این زمینه شایان توجه است.

اهمیت آیه

در ارتباط با جایگاه توحیدی شش آیه اول سوره حدید که آیه مذکور جزءِ آنهاست به دو حدیث که نشان دهنده اهمیت این آیات است، اشاره می شود.

۱. در تفسیر قمی آمده است که آیه آغازین سوره حدید همان سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که فرمود:

اُعْطِيتُ جوامعَ الكلم؛(۲)

جامع همه سخنان به من داده شد.

۱- . سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

۲- . تفسیر قمی۲: ۳۵۰.

بـا توجه به حـدیث بعـدی معلوم می شود که سوره اخلاص و شـش آیه اول سوره حدیـد، دربرگیرنـده همه سـخنان توحیـدی است.

۲. عاصم بن حُمَید(۱) می گوید: از امام سجاد (علیه السلام) درباره توحید سؤال شد، فرمود:

إنَّ اللهَ عزّوجلّ عَلِمَ أنَّه یکونُ فی آخر الزَّمان اَقوامٌ مُتعمِّقون، فَأنْزَلَ اللهُ تعالی {قُلْ هُوَ اللهُ أَحَـدٌ} و الآیاتِ مِن سُورهِ الحدیـد إلی قوله {عَلِیمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} فَمَن رامَ وَراءَ ذلک فَقَدْ هَلَکَ؛(۲)

خـدای بزرگ می دانست که مردمـانی مُتَعَمِّق (فرو رونـدگان در مطـالب) در آخرالزمـان خواهنـد آمـد؛ به همین جهت، سوره توحید و آیاتی از سوره حدید را فرو فرستاد. پس هرکس ورای آن را قصد کند هلاک می گردد.

براساس این حـدیث، اگر کسـی در مباحث توحیـدی به چیزی غیر از آنچه که در سوره توحیـد و این آیات سوره حدید آمده است تمسک کند و حرکت علمی و اعتقادیش سازگار با این آیات نباشد و اینها را معیار قرار ندهد، هلاک خواهد شد.

نکوهش یا ستایش

اشاره

آیا در این حدیث «تَعَمُّق» مذمت شده است یا اینکه حدیث اهل تعمُّق را می ستاید؟

۱. جمعی گفته اند: نه مدح است و نه ذم، بلکه حدیث تنها خبر می دهد به اینکه جمعی چنین و چنان خواهند آمد.

۲. بعضی گفته اند: حدیث در مدح آنهاست.

۳. و گروهی حدیث را در مذمت مُتَعَمِّق می دانند.

۱- . عـاصم بن حمیـد از راویان مورد وثوق و از اصـحاب امام صادق علیه السـلام است و با واسـطه از امام سـجاد علیه السلام روایت می کند.

۲- . اصول کافی ۱: ۹۱، حدیث۳ ؛ توحید صدوق: ۲۸۳ (باب۴۰) حدیث۲ ؛ بحارالانوار۳: ۲۶۳.

ظاهر این حدیث، منع از فرورفتن در مسائل توحیدی و بسنده کردن بر نصوص است.(۱)

مرحوم مجلسی در مرآه العقول سه احتمال را مطرح می کند و بیان می دارد:

۱. اینکه امام (علیه السلام) فرمود: «مُتَعَمِّقُون» یعنی برای اینکه در آن ژرف بیندیشند.

۲. مقصود این است که (در ذات خدا) از دقت های عقلی بپرهیزند، بلکه در معرفت خدای سبحان بر آنچه خدا برایشان بیان کرده بسنده کنند.

۳. برایشان معیاری باشد تا افکار [و عقایدشان] را بر آن عرضه دارند (و بسنجند) و نلغزند و به خطا نروند.

آن گاه می نویسد: نظر میانی اَظهر است.(۲)

شواهدی وجود دارد که مقصود از این حدیث، نکوهش و ذمّ مُتَعَمِّقُون است، نه ستایش آنها.

شاهد اول

لحن حدیث که فرمود: «عَلِمَ أَنَّهُ یَکُونُ فی آخِرِ الزَّمانِ اَقوامٌ مُتَعَمِّقُون» لحن مدح نیست؛ وگرنه از آنها به «أقوامٌ» تعبیر نمی شد، بلکه با عباراتی نظیر «أولیائنا»، «مِن شیعتنا»، «إخوانی» و ... یاد می شد. در روایات نمونه هایی برای این سخن هست آنجا که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مورد مؤمنین آخر الزمان به اصحاب فرمودند: شما اصحاب منید و آنها برادران من ... . تعبیر برادران را می آورد که حکایت از

۱- . بحار الأنوار۳: ۲۶۴.

۲- . قوله: >متعمقون< أی لیتعمقوا فیه أو لا یتعمقوا کثیراً بأفکارهم بل یقتصروا فی معرفته سبحانه علی ما بُیِّن لهم، أو یکون لهم معیاراً یعرضون أفکارهم علیها، فلایزلُّوا و لایخطأوا، و الأوسط أظهر. (مرآه العقول۱: ۳۲۰).

مدح دارد.

در هرحال، لحن، چندان لحن تعریف نیست، بلکه عکس آن، بیشتر به نظر می رسد؛ به ویژه آنکه در پایان حدیث آمده است «فَمَن رامَ وَرآءَ ذلکَ فَقَدْ هَلَکَ» هشدار می دهد که فراتر رفتن از محدوده این آیات انسان را هلاک می سازد.

به نظر می رسد این شاهد، مؤید مطلب است و شواهدی که پس از این می آید قوی ترند.

شاهد دوم

در کلمات قصار امیرمؤمنان علی (علیه السلام) آمده است که:

اَلکُفرُ عَلی أَربَعِ دَعائِمَ: عَلی التَعَمُّق والتَّنازُع والزَّیغ والشِّقاق؛(۱)

کفر بر چهار ستون استوار است:

کنجکاوی بی جا، نزاع کردن با یک دیگر، کجروی و میل به باطل، دشمنی و زیربار حق نرفتن.

بنابراین، کفر، ناشی از عللی است، که یکی از آنها تعمُّق است که در بعضی موارد به هلاکت می انجامد.

در ادامه سخن امام (علیه السلام) می فرماید: «فَمَن تَعَمَّق لَم یُنِبْ إلی الحَق»؛ هرکس تعمُّق کند [در وادی های شبهه ناک فرو روَد و] به حقیقت باز نمی گردد.

مؤیّد این کلام مولا، جملاتی است که ثقه الإسلام کلینی در اصول کافی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصف مؤمنان چنین نقل می کند: «ولامُتَکلّفٌ ولامُتَعَمِّقٌ...»(۲) ؛ مؤمنین نه متکلِّف اند (تا چیزی را که در آنها نیست به زور بر خود ببندند) و نه متعمِّق (و زیاده رو).

۱- . نهج البلاغه، حکمت ۳۱ ص ۴۷۳ ۴۷۴ ؛ شرح ابن ابی الحدید ۱۸: ۱۴۲؛ شایان ذکر است که در «اصول کافی۲: ۳۹۲» این چهار ویژگی از شعبه های«غُلُوّ» به شمار آمده است.
۲- . اصول کافی ۲: ۲۲۶.

بنابراین تعمُّق به ویژه در ذات حضرت حق از صفات مؤمن نیست و «مُتَعَمِّقُون» نمی تواند مدح باشد.

شاهد سوم

شاهد سوم که از جهتی از شاهد دوم هم قوی تر می باشد مطلبی است که در یکی از خطبه ها امیرالمؤمنین (علیه السلام) به معرفی راسخین در علم می پردازد:

واعْلَم أنَّ الراسِخینَ فی العلم، هم الَّذینَ أغناهُمُ اللهُ عَن الإقْتِحام فی السُّدَدِ المَضروبه دونَ الغیوب، فَلَزِمُوا الإقرارَ بجُمْله ما جَهِلُوا تفسیرَه من الغَیب المَحْجوب؛ فقالوا: {آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا}(۱) فَمَدحَ الله عزّ وجل اعترافَهم بالعَجْز عن تناول ما لَم یُحیطوا به علماً، و سَمّی تَرْکَهُم التَّعَمُّق فی ما لَم یُکَلِّفْهم البحثَ عنه منهم رسوخاً، فَاقْتَصِر علی ذلک و لا تُقَدِّر عظمةَ الله سبحانه علی قَدْر عَقْلک فَتَکونَ مِنَ الهالکین؛(۲)

بدان که راسخان در علم آنهایند که خداوند آنها را از دست یازی به آنچه خود بر آنها پوشیده داشت و جزو اسرار غیبی قرار داد، بی نیاز ساخت. پس آنان به همه آنچه که تفسیرش را نمی دانند و بر آنها پوشیده است پای بندند و می گویند: «به آن ایمان آوردیم، همه آن از سوی پروردگارمان است»

پس خداوند اعترافشان را به عجز (و ناتوانی از رسیدن به آنچه از نظر علمی به آن احاطه نمی یابند) و ترک تعمق و فرورفتن شان را در آنچه که مُکَلَّف به بحث از آن نیستند ستود و رسوخ نامید. تو هم به همین بسنده کن و عظمت خدای سبحان را با عقلت اندازه مگیر که از هلاک شوندگان خواهی بود.

با توجه به این شواهد، به نظر می رسد که حدیث در نکوهش تعمُّق است پس

۱- . سوره آل عمران (۳) آیه ۷.

۲- . توحید صدوق: ۵۵ - ۵۶، حدیث ۱۳؛ نهج البلاغه، خطبه ۹۱، ص ۱۲۵ (خطبه اشباح).

سزاوار، بلکه لازم است که پژوهش گران در مباحث اعتقادی پس از آنکه با براهین عقلی به اصول اصلی اعتقادی رسیدند تسلیم ارشادات قرآنی و حدیثی امامان (علیهم السلام) باشند و از محدوده بیانات آن بزرگواران (که مفسرین به حق کلام الهی اند) فراتر نروند و همه همتشان را در «تعقُّل در وحی»(۱) به کار برند؛ زیرا به وسیله نورانیت سخنان آل محمد (علیهم السلام) می توان همه حجاب های ظلمانی را درید و به بحار انوار سبحانی دست یافت، چه آنان مأمورند انسان ها را از ظلمت ها به سوی نور رهنمون شوند {لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ}(۲).

با وجود سخنان هدایت آفرین آنها، حقیقت جوئی و هدایت یابی از سخن غیر ایشان به منزله دست وپا زدن در تاریکی ها است.

روایات

اشاره

با توجه به اینکه بهترین شیوه در فهم قرآن، رجوع به اهل ذکر و راسخان در علم است که همان امامان معصوم (علیهم السلام) می باشند، بایسته و مناسب است که نخست به احادیثی بنگریم که در این باره رسیده است و قرآن را از زبان دانایان به کتاب الهی و معارف ربّانی، دریابیم.

حدیث اول

ابن ابی یعفور می گوید(۳) از امام صادق (علیه السلام) درباره این سخن خدای بزرگ

۱- . امام کاظم علیه السلام به هشام فرمودند: یا هشام ما بَعَثَ الله أنبیاءَه و رُسُله إلی عباده إلا لِیَعقلُوا عن الله؛ ای هشام، خدا انبیا و فرستادگانش را به سوی بندگانش نفرستاده مگر اینکه مطالب و معارف دینی را از ناحیه خداوند بفهمند (یعنی تنها راهِ امن دریافتِ معارف و حقایق، فراگیری از انبیا است). (اصول کافی ۱: ۱۶ ؛ تحف العقول: ۳۸۳)

۲- . سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۱.

۳- . علامه مجلسی می گوید: سند این روایت صحیح است (مرآه العقول۲: ۴۰).

پرسیدم که: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ} گفتم: اینکه خدا اول است، در می یابیم؛ اما تفسیر «آخر» را برایمان تبیین کنید.

امام (علیه السلام) فرمود:

إنَّه لیس شیءٌ إلّا یَبِیدُ أو یَتَغَیَّرُ أو یَدخُلُهُ التَغَیُّر و الزَّوالُ أو یَنتَقِلُ مِن لَون إلی لَونٍ و مِن هَیئهٍ إلی هَیئه و مِن صفهٍ إلی صفهٍ و مِن زیادهٍ إلی نُقصانٍ و مِن نُقصانٍ إلی زیاده إلاّ ربَّ العالمین؛ فإنّه لَم یَزل و لایزالُ بحاله واحده.

هو الأوَّلُ قبلَ کُلِّ شیء، و هو الآخرُ عَلی ما لَم یَزل، و لاتَختلِف علیه الصِّفاتُ و الأسماءُ، کما تَختلِفُ عَلی غیره؛ مثلُ الإنسانِ الَّذی یکونُ تُراباً مَرَّهً، و مَرّهً لحماً و دماً، و مَرَّهً رُفاتاً و رمیماً؛ و کالبُسْرِ الذی یکون مَرّهً بَلَحاً و مَرَّهً بُسراً، و مَرَّهً رُطَباً، و مَرَّهً تمراً، فَتَتَبَدَّل علیه الأسماءُ و الصِّفاتُ، و الله جلّ وعزّ بخلاف ذلک؛(۱)

هیچ چیزی نیست جز اینکه [سرانجام] از بین می رود یا تغییر می پذیرد یا در آن دگرگونی و زوال راه می یابد یا از رنگی و هیئتی و صفتی به رنگ و هیئت و صفت دیگر درمی آید و از زیادی به نقصان و از کاستی به فزونی می گراید مگر پروردگار جهانیان؛ زیرا او پیوسته بوده و خواهد بود. او اول است قبل از هرچیزی و آخر است به این معنا که زوال نمی پذیرد، و صفات و اسماء مختلف نمی پذیرد، چنان که (اسماء و صفات درباره) غیر او مختلف می گردد؛ مانند انسان که در مرتبه ای خاک است و مرتبه ای گوشت و خون و در مرتبه ای، جسمی خرد شده و استخوانی پوسیده، و مانند خُرما که در مرتبه ای «بَلَح» (خُرمای سبز نارس) و در مرتبه ای «بُسر» (خُرمای نارسی که از بلح رسیده تر است) و در مرتبه ای «رُطَب» (خُرمای تازه رسیده) و در مرتبه ای «تَمر» (خُرمای خشک

۱- . اصول کافی۱ : ۱۱۵، حدیث ۵ (باب معانی الأسماء و اشتقاقها) ؛ توحید صدوق: ۳۱۴ ؛ بحارالأنوار۴ : ۱۸۲ ؛ تفسیر برهان۵ : ۲۷۸ ؛ تفسیر نورالثقلین۴ : ۱۴۵.

کاملاً رسیده) است و اسما وصفاتِ او عوض می شود. خدای بزرگ، به خلافِ این است.

این حدیث، بیان می دارد که: هرآنچه در جهان خلقت وجود دارد در معرض تغییر و دگرگونی و زوال (و نیستی) است. چیزهایی که در طبیعت یافت می شوند پیوسته از نظر رنگ، شکل و حالت تغییر می کنند، زمانی فزونی می یابند و زمان دیگر کاستی می پذیرند.

لیکن خدای متعال، همیشه، یکسان و یکنواخت می باشد، در گذشته و آینده تغییری در او روی نداده و نمی دهد (و زمان و مکان در رابطه با خدا مفهوم ندارد، جز اینکه رابطه شان رابطه خالق و مخلوق است و به تعبیری خدا زمانی و مکانی نیست).

سپس امام (علیه السلام) به تبیین آیه می پردازند و همه گونه تغییر و تغُیّر را از ذات مقدس حضرت حق نفی نموده وذات احدیّت را، ازلی و ابدی معرفی می فرمایند.

نیز از این بیان شریف امام (علیه السلام) بینونت خالق و مخلوق در حقیقت و ذات به خوبی استفاده می شود. در اینجا یک سؤال یا اشکالِ فرضی به ذهن می آید و آن اینکه: بهشت و دوزخ (و اهل آن) دوام دارند و پایدار می مانند، آیا «آخر»-به همان مفهومی که درباره خدا به کار می رود - در توصیف آنها صحیح است؟

علامه مجلسی; در«مرآه العقول» در پاسخ اشکال تقدیریِ مذکور می نویسد:

مقصود از این حدیث بیان همین نکته است که دوام بهشت و دوزخ با اختصاص آخریت به خدای سبحان منافات ندارد؛ زیرا اینها پیوسته در تغییر و تبدیل و در معرض نابودی و زوال اند. (و دوام آنها به اراده حضرت حق است) ولی ذات باری تعالی بالذات و الصفات اَزَلی و اَبَدی است به گونه ای که هرگز تغییری بر او

عارض نمی شود. پس هرچیزی جز وجه خدای متعال، نابود شونده و فانی است).(۱) که جمله اخیر اشاره دارد به آیه ۸۸ سوره قصص (۲۸) {...کُلُّ شَیءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجهه} .

آن گاه علامه مجلسی; به بیان قول دیگری در این زمینه می پردازد، و می گوید:

و گفته انـد: آخر بودن خـدای سـبحان، بـدان اعتبـار است که خـدا پیش از قیـامت، همه اشـیا را نـابود می سازد سپس باز می گرداند؛ چنان که ظواهر بعضی از آیات و صریح بعضی از اَخبار، بر آن دلالت می کند.(۲)

حدیث دوم

در حدیثی که سـندِ آن «حَسَن» است از میمون البان روایت شده که گفت: شنیدم که از امام صادق (علیه السلام) درباره اول و آخر بودن خدا سؤال شد،آن حضرت فرمودند:

الأَوَّلُ لا ـ عن أوَّلٍ قَبْلَه ولا عن بَدءٍ سَبَقه، و الآخرُ لا عن نهایه کما یُعْقَل مِن صفه المخلوقین و لکن قدیمٌ أوّلٌ آخرٌ، لم یَزَل و لایَزُولُ بلا بَدءٍ ولا نهایهٍ، لا یَقَع علیه الحدوثُ، و لا یحولُ مِن حالٍ إلی حال، خالقُ کلِّ شیء؛(۳)

خدا اول است بی آنکه اولی پیش از او بوده و بی آنکه آغازی بر او سبقت گرفته باشد، و آخر است یعنی نهایتی برای او نیست (چنان که نهایت داشتن از ویژگی های آفریده هاست) لیکن خدا قدیم و اول و آخر است، بی آغاز و بی نهایت بوده و خواهد بود، حدوث بر او واقع نمی شود، و از حالی به حالی درنمی آید، خالق (و آفریدگار) هرچیزی است.

۱- . مرآه العقول ۲: ۴۰ ۴۱.

۲- . همان.

۳- . اصول کافی ۱: ۱۱۶، حدیث ۶ ؛ توحید صدوق: ۳۱۳ ؛ بحارالانوار ۳: ۲۸۴.

علامه مجلسی; در توضیح این حدیث می نویسد:

اینکه فرمود: خدا اول است «لا عن أوَّل قَبْلَه» بدان معناست که زمان یا علتی بر خدا سبقت نگرفت.

و این سخن که: «و لا عن بَدْء»، اگر «بَدْء» بخوانیم؛ یعنی خداوند بی ابتدا است، و اگر «بَدیء» (بر وزن فعیل) باشد؛ یعنی خدا اَوَّلِ بی علت است.

و عبارتِ: «لا عن نهایه»؛ یعنی خدا از نظر ذات و صفات، نهایت ندارد.

جمله «لایَقَعُ علیه الحُدُوث» ناظر به اولیَّتِ خدا می باشد، و جمله «و لایَحُول» ناظر به آخریّتِ ذات حضرت حق است.(۱)

این حدیث نیز به همان معنایی باز می گردد که در حدیث پیشین بیان شد. امام (علیه السلام) درباره اول بودن خدا بیان می دارد که:

خدا «اول» است؛ یعنی آغاز و ابتدایی برای او نیست (نه اول به معنای اول عددی که می گوئیم: «اول» ، «دوم» ، «سوّم»...) خدا، اولی است که هیچ آغازی بر او سبقت نگرفته تا علتِ آن باشد و خدا معلولِ آن علت قرار گیرد؛ و خدا، آخر است بدان معنا که نهایت و پایانی ندارد.

وقتی درباره اشیا «اول» و «آخر» می گوییم مفهوم خاصی به ذهن می آید و ابتدا و انتهایی را در نظر می آوریم. این معنا، درباره خدا راه ندارد. وقتی می گوییم خدا اول است؛ یعنی بی ابتدا است و زمانی که می گوییم خدا آخر است؛ یعنی بی انتهاست.

هر اندازه به گذشته برگردیم، چیزی را نمی یابیم که بر خدا سبقت گرفته باشد، و هر قدر در آینده پیش رویم به انتهایی نمی رسیم؛ و این بدان معناست که خدا اَزَلی و اَبدی است و همچنان تغییرناپذیر بوده و خواهد بود و صفت تغییر و تحوُّل و فناپذیری که از ویژگی های مخلوقات است در خدا راه ندارد. مخلوقات اول و

۱- . مرآه العقول ۲: ۴۱.

آخر دارنـد (به همان معنایی که از اول و آخر به ذهن همه می آید) لیکن خدا هم سـنخ موجودات نیست تا این دو معنا درباره اش صـدق کنـد (خـدا درحالی که اول است آخر نیز می باشد و این دو یک حقیقت اند و نسبت به ذات پروردگار دو چیز به شمار نمی روند) ذات خدا به هیچ مخلوقی شباهت ندارد و هیچ یک از آفریده ها نیز مانند او نیست.

اینکه امام (علیه السلام) می فرمایند «لایَقَعُ علیه الحُدُوث...» (حدوث بر خدا واقع نمی شود...) یعنی این گونه نیست که چیزی به خـدا افزوده شود یا چیزی از او کم گردد و چیزی که نبوده پدیـد آیـد و خـدا از حالی به حالی درآید، بلکه خدا خالق همه اشیا و حوادث است، و آفریدگار همه چیز، مقهور و مغلوب مخلوقش نخواهد شد.

بنـابراین چنـان که علامه مجلسی; فرموده است جمله «لا یَقَعُ علیه الحُدُوث» ناظر به قـدمت و ازلیت پروردگار است، و جمله «لایَحُول مِن حال إلی حال» به ابدیت و فناناپذیری خدای متعال اشاره دارد.

حدیث سوم

شیخ صدوق، به سند قوی، از حسین بن خالد، از امام رضا (علیه السلام) روایت می کند که فرمود:

إعلَم عَلَّمَک اللهُ الخیرَ أنّ اللهَ تبـارک و تعـالی قـدیمٌ، و القِدَم صِفَتُه الَّتی دَلَّتِ العاقـل عَلی أنَّه لاشـیءَ قَبلـه و لاشـیءَ مَعَه فی دَیمُومیَّته، فَقَد بانَ لنا بإقرار العامَّه مُعْجزَةُ الصِّفه أنَّه لاشیءَ قَبلَ الله و لاشیءَ مَعَ الله فی بَقائه، و بَطَلَ قولُ مَن زَعَمَ أنَّه کان قَبْلَه أو کـان مَعَه شـیءٌ، و ذلـک أنَّه لو کان مَعَه شـیءٌ فی بَقائه لم یَجُز أن یکونَ خالقاً له؛ لأنَّه لم یَزَل معه، فکیف یکونُ خالقاً لِمَن لم یَزَل مَعَه؛ و لو کان قَبْلَه شیءٌ، کان الأوَّلُ ذلک الشیء لا هذا، و کان

الأوَّل اَوْلی بأن یکونَ خالقاً للأوَّل... ؛(۱)

خدا تو را خیر [راه رشد و صواب] آموزد، بدان که خدای متعال قدیم است، و این صفتِ خدا، عاقل را رهنمون است به اینکه چیزی قبل از او نبوده و در دوام و همیشگی بودنش شریک و همراه ندارد.

پس برای ما به إقرار همه [عقلا] آشکار شد که صفت قِدَم همه را وامی دارد بپذیرند که قبل از خدا چیزی نبوده یعنی (ازلی است) و در بقایش چیزی با او نبوده یعنی (ابدی است) و سخن کسی که می پندارد پیش از خدا یا با او چیزی بوده، باطل است.

بدان جهت است که اگر در بقای خدا چیزی همراه او بود، جایز نبود که خدا آفریدگارش باشد؛ زیرا آن چیز پیوسته با او وجود داشت، پس چگونه ممکن است که خداوند خالق چیزی باشد که پیوسته با او بوده است (زیرا پیوسته بودن با مخلوق بودن متناقض است). و اگر قبل از خدا چیزی می بود، آن چیز، اول به شمار می رفت نه خدا، و سزاوار بود که آن اول مفروض، خالق این خدا باشد.

در این حدیث، بیان شده است که خدای متعال قدیم است و این صفت دلالت دارد بر اینکه چیزی پیش از خدا و یا همراه او نبوده؛ یعنی خدا معلولِ علتی نمی باشد و چیزی نیست که بعد از نبودش، هست شده باشد. این حقیقت را با عقل نیز درمی یابیم، که بین مخلوقیت و ازلی بودن تناقض است، مخلوق یعنی نبوده و ساخته شده است، ازلی یعنی بوده و ساخته نشده است، و این دو با یک دیگر جمع نمی شوند.

در مسئله امکان و وجوب، استدلالی هست که روایات نیز گاه به آن صراحت

۱- . اصول کافی ۱: ۱۲۰، حدیث ۲ ؛ توحید صدوق: ۱۸۶، حدیث ۲ (در این مأخذ، جمله پایانی «خالقاً للأوَّل الثانی» ضبط شده است) ؛ بحارالانوار ۴: ۱۷۶.

و گاه اشاره دارد و مسأله ازلیت حضرت حقّ از آن استدلال به خوبی اثبات می شود.

خواجه نصیرالدین طوسی; این استدلال را در عبارتی کوتاه و جامع این چنین بیان می کند:

الموجود إن کان واجباً (فهو المطلوب) و إلّا اسْتَلْزَمَه؛ لاستحاله الدَّوْرِ و التَّسلسل؛(۱)

موجود اگر (خودش) واجب باشد که مطلوب حاصل است، وگرنه [مؤثر و] واجبی لازم دارد که او را تحقق بخشد؛ زیرا دور و تسلسل محال است.

بیان استدلال این است که باید قدیمی باشد وگرنه موجود غیرقدیم حادث است و نیازمند، به این معنا که وجودش به دیگری وابسته است و اگر وابسته نباشد خلاف فرض، لازم می آید.

این موجود وابسته که از آن به ممکن تعبیر می شود اگر وابسته به موجودی مثل خودش باشد و آن موجود وابسته به این، دور لازم می آید که به بداهت عقل باطل است؛ زیرا تقدُّمِ شیء بر نفس لازم آید. و اگر آن موجود بعدی وابسته به موجود سومی باشد و آن سوم وابسته به چهارم و این سیر همچنان ادامه یابد وبه موجودی ناوابسته منتهی نشود، تسلسل لازم می آید که آن نیز باطل است؛ زیرا در حقیقت تحقّق معلول بدون علّت لازم آید.

پس باید این سیر به موجودی ختم شود که قدیم و اَزلی است و چیزی با او همتا نمی باشد و آفریدگار هرچیزی است، شریکی ندارد، یگانه و بی همتاست.

این سخن امام (علیه السلام) که فرمود: «و لاشیء معه فی دیمومیته» (چیزی در دوام و ابدی بودن با خدا نیست) نفی ابدیّت ماسوی الله است؛ زیرا چیزی جز خدا دیمومت ذاتی ندارد، و هر موجودی که هست و قرار باشد بماند به ابقای خداوند

۱- . کشف المراد: ۲۸۰ (المقصد الثالث).

است و اگر خدای متعال دوام چیزی را بخواهد با آنکه همه چیز محکوم به فنا و نابودی است دوام می یابد و این اشکالی ندارد؛ و با ابدیّت خالق ناسازگار نیست؛ زیرا خدا آن را آفریده و اراده کرده که باقی باشد. به بیان دیگر ابدیت بالغیر معقول است ولی ازلیت بالغیر معقول نیست. چه اینکه لازمه فرض ازلیت بالغیر خُلف است؛ زیرا وقتی می گوییم ازلی است یعنی «لم یکن فکان» نمی باشد، امّا آن گاه که می گوییم ابدیٌّ بالغیر است یعنی موجود «لم یکن فکان» به سبب غیر، ابدیت یافته.

از اینکه امام (علیه السلام) فرمود: «و بَطَلَ قَولُ مَن زَعَمَ أَنَّه کان قبله أو کانَ مَعه شَیءٌ...» ملاک و معیار مهمی به دست می آید. اگر چیزی قبل از خدا باشد، خدا خالق او نخواهد بود، بلکه سزاوار است که آن چیز خالق باشد نه خدا. و اگر چیزی با خدا باشد نیز خداوند خالق او نیست؛ زیرا قدمت با مخلوقیّت در تناقض است، پس نه چیزی قبل از او بوده و نه چیزی می تواند با او باشد؛ پس می توان گفت که صفت قدیم، عُقلا را وادار به تسلیم می کند که جز خدا، قدیم دیگری را فرض نکنند.

مرحوم علامه مجلسی; در ذیل این حدیث بیانی دارد که ذکر آن سودمند و مطلب فوق را می رساند، وی می گوید:

لا یخفی أنّه یَدُلُّ علی أنّه لاقدیمَ سوی الله، وعلی أنَّ التأثُّر لا یعقل إلّا فی الحادث، وأن القِدَم مستلزم لوجوب الوجود؛(۱)

پوشیده نماند که این حدیث دلالت می کند که هیچ قدیمی جز «الله» نیست، و اثرپذیری جز در چیز حادث، معقول نمی باشد، و لازمه صفت قِدَم، وجوبِ وجودِ است.

اشکال: اگر قدیمی جز خدا نباشد و ماسوای او حادث باشند، انقطاع فیض لازم می آید. از این رو، باید قائل شد که با خدا چیزی بوده است.

۱- . مرآه العقول ۲: ۵۵.

پاسخ: این اشکال در ارتباط با مسئله حدوث و قِدَم است که به تفصیل درجای خود بحث شده است و در اینجا به اختصار اشاره می شود.

اولاً: در صورتِ بودنِ دو قدیم (یا بیشتر) فیض معنا ندارد؛ زیرا فرض این است که هر دو قدیم اند نه این قدیم به آن فیض می رساند و نه به عکس.

ثانیاً: باید موجودی با خدا نبوده باشد تا نخست به فیض الهی وجود یابد و سپس دیگر فیض های الهی محل و معنا پیدا کند.

ثالثاً: چون خلقت، ایجاد لا مِن شیء است باید موجود مسبوق به عدم باشد.

حدیث چهارم

در حدیثی آمده است(۱) که [گروهی از] یهود نزد رأس الجالوت [عالِم بزرگ یهود] گرد آمدند و به او گفتند: این مرد (مقصودشان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بود) عالم است، همراه ما بیا تا از او [چیزی] بپرسیم.

پس نزد آن حضرت آمدند به آنان گفته شد که او در قَصر (مقر حکومتی خود یا خلفا) است، پس منتظر ماندند تا آن حضرت آمد. رأس الجالوت گفت: آمده ایم تا از تو سؤال کنیم. فرمود: بپرس ای یهودی، تا پاسخ برایت روشن گردد.

گفت: از پروردگارت می پرسم که چه زمانی هستی یافت؟

امام (علیه السلام) فرمود:

کانَ بلا- کَینُونیّه، کان بلا- کیف، کان لَم یَزَل بلا کَمّ و بلا کیف، کان لیسَ له قبلٌ، هو قبلَ القَبْلِ، بلا قَبْلٍ ولا غایهٍ ولا مُنْتَهیً انْقَطَعَتْ عنه الغایهُ وهو غایهُ کُلِّ غایه؛(۲)

۱- . مضمون این حدیث به طور مستفیض، از امام صادق علیه السلام منقول است، حدیث صفحه بعد (حدیث پنجم) یکی از آنهاست.

۲- . اصول کافی ۱: ۸۹ ، حدیث ۴ (کتاب التوحید، باب الکون و المکان) ؛ بحارالانوار ۳: ۳۳۶ (به نقل از محاسن ۱: ۲۴۰ با اندکی تغییر در الفاظ) ؛ تفسیر کنز الدقائق ۱۳: ۷۲.

خدا بوده است بی آنکه آفریده شده باشد، هستی اش بی چگونگی است، پیوسته بی کم وکیف بوده است، قبلی برای او نیست، او قبلِ قبل است بی قبل و بی غایت و بی منتها، غایت از او انقطاع یافت درحالی که او خود غایتِ هر غایتی است (یعنی او پس از به پایان رسیدن همه اشیا باقی است).

در این هنگام، رأس الجالوت گفت: بیایید برویم، او داناتر است از آنچه درباره اش گویند. در این حدیث بیان شده است که خدا بی کم و کیف است، چیستی اش را ما در نمی یابیم. برای خدا قبل و بعد معنا ندارد، بوده و هست و خواهد بود. منتها و غایتی ندارد؛ یعنی اَزَلی و اَبَدی است.

حدیث پنجم

شیخ کلینی به سند صحیح، از ابوالحسن موصلی، از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که فرمود: یکی از دانشمندان یهود نزد امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) آمد و گفت: ای امیر مؤمنان، پروردگارت چه زمانی هستی یافت؟

امام علی (علیه السلام) فرمود:

مادرت به عزایت نشیند، خدا چه زمانی نبوده تا گفته شود چه زمانی به وجود آمد؟!

كانَ رَبّی قبلَ القَبْل بلا قبلٍ؛ وبَعدَ البعد بلا بَعْد، و لاغایه ولا مُنتهی لغایته، انْقَطَعَتْ الغایاتُ عنده، فهو منتهی کلّ غایه؛(۱)

پروردگارم قبل از ایجاد قبلیّت بوده، بی آنکه گذشته ای بر او پیشی گرفته باشد؛ و پس از هر آینده ای است، بی آنکه بعدی برایش باشد (یعنی بعد از نابود ساختن اسباب زمان که آن گاه دیگر بعدی معنا ندارد باز او خواهد بود)؛ او غایت (و نهایت) ندارد و نهایتی برای غایتش نیست؛ غایات نزد او پایان می یابد و اوست

۱- . اصول کافی ۱: ۸۹، حدیث ۵؛ احتجاج طبرسی ۱: ۳۱۳؛ بحارالانوار ۵۴: ۱۶۰.

نهـایت هر غـایتی (یعنی هرآنچه در مورد ماسوی الله از مفاهیم مختلف معنی دارد، نسـبت به خـدای سـبحان بی معنی یا ناقص است و همه اطلاقات گوناگون روائی ناظر به ازلیّت و اَبَدیّت حضرت حق است).

از این حـدیث نیز می توان دریـافت که «زمان» از آفریـده های خـداست، و طرح زمان درباره خـدا معنی نـدارد. او «اول»اسـت (یعنی ازلی است) و «آخر» است (یعنی اَبَدی است).

حدیث ششم

در کتاب اصول کافی و نیز در توحیـد صدوق در باب «التوحید و نفی التشبیه» خطبه ای از امام امیرالمؤمنین علی (علیه السـلام) نقل شده است که در آن امام (علیه السلام) خدای متعال را توصیف نموده و می فرمایند:

الَّذی لَیست له فی أوّلیّته نهایهٌ، و لا فی آخریّته حَدٌّ و لاغایهٌ ... الأوّلُ قبلَ کلِّ شـیء و لا قبلَ لَه، و الآخر بعدَ کلِّ شـیء و لا بَعدَ لَه؛(۱)

برای اول بودن خـدا نهایتی نیست و برای آخر بودنش حـد و غایتی وجود نـدارد... او اول است قبل از هرچیزی، و قبلی برایش نیسـت، و آخر اسـت پس از هرچیزی، و بعـدی برای او نیسـت (یعنی بعـدیّت او هماننـد بعـدیّت مخلوقـات نیست که منوط به استمرار زمان باشد).

این سـخن نیز بـا آنچه پیش از این گفته شـد، سازگـار می باشـد و گویـای این معنـاست که اول بودن خـدا چنـان نیست که با برگشتن به عقب بتوان به ابتدایی رسید و یا با رفتن به جلو به انتهایی دست یافت، بلکه خدا اوّل بی ابتدا و آخرِ بی انتهاست، و در هرکدام از این دو سو، به حدّی ختم نمی شود.

۱- . اصول کافی ۱ : ۱۴۱ - ۱۴۲، حدیث ۷ (باب جوامع التوحید) ؛ توحید صدوق: ۳۱ ؛ بحارالأنوار۴ : ۲۶۵.

حدیث هفتم

از امام علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

سَبَقَ الأوقاتَ کونُه، و العدمَ وجودُه، و الابتداءَ أزله ...؛ (۱) لیُعْلَمَ أن لا قبلَ له و لا بعدَ له؛(۲)

هستی خدا بر زمان، و وجودش بر عدم، و اَزَلی بودنش بر هر ابتدائی پیشی گرفت... تا دانسته شود که قبل و بعدی برای او وجود ندارد.

این حدیث نیز بیان می دارد که خدای متعال، پیش از وجود وقت و پس از پایان آن، بوده و خواهد بود و ازلیتِ او بر هر ابتدایی سبقت گرفته است، و قبل و بعدی برای خدا نیست.

حدیث هشتم

امام صادق از جدشان (علیه السلام) روایت می کنند که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه ای فرمودند:

وسُبحانَ الَّذی لیس له أوَّلٌ مُبتَدأ، ولا غایهٌ مُنْتَهی، ولا آخرٌ یَفْنی؛(۳)

مُنَزَّه است خدایی که اول آغازْدار برایش وجود ندارد، و نهایت آخِرْدار [که پایان یابد] برایش نمی باشد، و پایانی که فنا پذیرد و نیست گردد، ندارد.

حدیث نهم

شیخ صدوق به اسناد از جابر جُعفی، از امام باقر (علیه السلام) از پدرشان، از جدّشان روایت می کند که امام علی (علیه السلام) هفت روز پس از درگذشت پیامبر آن گاه که

۱- . این قسمت در نهج البلاغه :۲۷۳، خطبه ۱۸۶، نیز آمده است.

۲- . اصول کافی ۱: ۱۳۹، حدیث ۴ ؛ توحید صدوق: ۳۷ ؛ بحارالانوار ۴: ۳۰۵.

۳- . اصول کافی۱: ۱۳۵، حدیث ۱ ؛ توحید صدوق: ۴۲ ؛ بحارالأنوار۴: ۲۶۹، حدیث ۱۵.

ازگردآوری قرآن فارغ شدند خطبه ای ایراد نموده و فرمودند:

الحمـد لله الّـذی اَعْجَزَ الأوهـامَ أن تنـالَ إلّا وجودَه، وحَجَبَ العقولَ عن أن تتخَیَّلَ ذاتَه فی امتناعها من الشَـبَهِ والشَّکل ... إن قیل: کان، فعَلَی تأویلِ أزلیّه الوجود؛ وإن قیل: لم یَزَلْ، فَعَلی تأویلِ نَفْی العدم؛(۱)

حمـد و سـتایش خـدای را که اَوهـام (و پنـدارهای ذهنی) را از درک جز وجودش نـاتوان سـاخت، و عقل ها را دور داشت از اینکه بتواننـد (چگـونگی) ذاتش را که به چیزیماننـد نیست و به شـکلی نمی مانـد تخیُّل کننـد... . اینکه گفته می شود: خـدا هست، یعنی اَزَلی است و اینکه گفته می شود: خدا زوال نمی پذیرد، به معنای نفی عدم از ذاتِ خدا می باشد.

بنابراین، نمی توان چگونگی اَزَلی و اَبـدی بودن خدا را درک کرد؛ زیرا هرآنچه را عقل و اندیشه درمی یابد، محدود است (و حجم و اندازه دارد) و خدا از آن سنخ نمی باشد؛ و این خود معیاری مهم در مسئله توحید به شمار می رود.

حدیث دهم

امام علی (علیه السلام) در پاسخ کسی که از او توصیف خدا را خواست، فرمود:

و لا کان بَعْدَ أن لم یَکُن؛(۲)

خدا این گونه نیست که پس از نیستی هست شده باشد.

از این سخن می توان دریافت که موجود دو گونه است:

الف) موجودی که نبوده و هستی یافته است، که همه موجودات به جز خدا را شامل می شود؛

ب) موجودی که همواره بوده و بوده است، و آن تنها ذاتِ باری تعالی است.

۱- . توحید صدوق: ۷۳، حدیث ۲۷ ؛ بحارالانوار ۴: ۲۲۱.

۲- . توحید صدوق: ۷۸، حدیث ۳۴ ؛ بحارالانوار ۴: ۲۹۴.

حدیث یازدهم

روایت شده که امام جواد (علیه السلام) در قنوت نماز می خواندند:

اللّهمَّ أنتَ الأوّلُ بلا أولیّه مَعْدودَه، والآخرُ بلا آخریّه مَحدودَه؛(۱)

پروردگارا تو نخستینی، بی اولیّت شمارشی(وعددی)، و آخرینی، بی آخریّت محدود.

می دانیم که بسیاری از معارف الهی، در دعاها گنجانده شده اند، و ادعیه از این نظر بسیار غنی و پرمحتوایند و مسائل بسیاری را می توان از آنها آموخت.

در این دعا، اول بودن خدا، به معنای اول عددی که در آغاز به ذهن تبادر می کند نفی شده است و این خود ازلی بودن خدای متعال را گویاست؛ و چنین است معنای آخر. ذات خدای متعال آخر است (ولی آخر بی پایان) نه اینکه آخر بودنِ او محدود باشد و در نقطه ای پایان پذیرد.

در اصل(و کتاب) قدیمی از مؤلفات قدمای اصحاب، در دعای اخلاص آمده است:

لا إله إلّا الله الأوَّلُ لا بأوّلیَّه، لا إله إلّا اللهُ الآخِرُ بلا نِهایه، لا إله إلّا اللهُ القدیمُ بلا غایه؛(۲)

نیست خدایی جز «الله» که اول بی اولیّت است، نیست خدایی جز «الله» که آخر بی نهایت است، نیست خدایی جز «الله» که قدیم بی غایت است.

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در ضمن اَعمالی فرمود:

أنت القدیمُ الأوَّل، الَّذی لم تَزلْ و لا تَزال؛(۳)

تو آن خدای قدیم اولی، که پیوسته بوده و خواهد بود.

پیداست که این جملات، همه، بر اَزَلی و اَبَدی بودن خدا دلالت می کند.

۱- . مهج الدّعوات: ۵۹ ؛ بحارالانوار ۸۲ : ۲۲۵.

۲- . بحارالانوار ۹۲: ۴۱۷، دعای ۴۳.

۳- . مصباح الزائر: ۴۰ ؛ بحارالانوار ۹۷: ۴۱۱.

حدیث دوازدهم

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نقل شده که آن حضرت در مسجد جامع بصره خطبه خواند و در آن فرمود:

معاشرَ المُؤمنین والمسلمین، إنَّ الله عزوجل أثنی عَلی نفسه فقال: {هُوَ الْأَوَّلُ} یعنی قبلَ کُلِّ شیء {وَالْآخِرُ} یعنی بعد کُلِّ شیء {وَالظَّاهِرُ} علی کُلِّ شیء {وَالْبَاطِنُ} لکلِّ شیء سواء علمُه علیه؛(۱)

ای گروه مؤمنان و مسلمانان، خدای بزرگ خود را می ستاید و می گوید «او اول است» یعنی قبل از هرچیزی است «و او آخر است» یعنی بعد از هرچیزی وجود دارد «و او ظاهر است» یعنی بر هرچیزی سیطره دارد «و او باطن است» یعنی علم او بر همه اشیا یکسان و مساوی است.

در این سخن، امام (علیه السلام) بیان می دارند که علم خدا بر همه چیز یکسان است و در همه چیز نفوذ و راه دارد؛ و این نفوذ، آن گونه که به ذهن آدمیان می آید - مانند وجود بو در گل، آب در سیب و ... - نیست، بلکه از باب احاطه علمی خدا بر همه چیز است. چنان که در روایت دیگری آمده است:

دَاخِلٌ فِی الْأَشْیَاءِ لَا کَشَیْ ءٍ دَاخِلٍ فِی شَیْ ء؛(۲)

در اشیا داخل است اما نه بسان دخول شئ در شئ دیگر.

باری، روایات در این زمینه بسیار است و همه آنها یکدیگر را تأیید می کند و بر این مطلب دلالت می کند که مقصود از «اوّل» و «آخر» این است که خدا اَزَلی و اَبَدی است، نه اول و آخر عددی (که در آغاز به ذهن می آید) زیرا ذات خدا از

۱- . مناقب آل ابی طالب۲: ۳۸۶ ؛ بحارالانوار ۳۹: ۳۴۸ ؛ حدیث دیگری نیز نزدیک به مضمون حدیث فوق در ضمن حدیث مفصلی از حضرت سیدالشهداء علیه السلام در تفسیر اذان و اقامه آمده است (نگاه کنید به، معانی الاخبار: ۳۸ ؛ بحارالأنوار۸۱ : ۱۳۱).

۲- . اصول کافی ۱: ۸۶، حدیث ۲ ؛ بحارالانوار ۳: ۲۷۱، حدیث ۸ (با اندکی تفاوت).

آن منزه می باشد.

ظاهر و باطن در بیان حضرت امام رضا (علیه السلام)

از امام رضا (علیه السلام) روایت شده که در معنای «ظاهر» و «باطن» فرمودند:

وأمّا الظاهرُ، فليس من أجل أنَّه علا الأشياءَ بركوب فوقَها و قُعود عليها وتَسَنُّم لِذُراها، ولكن ذلك لِقَهره ولغَلَبته الأشياءَ وقُدرته عليها (كقولِ الرجل: «ظَهَرْتُ على أَعدائى» و«أَظْهَرنى اللهُ عَلَى خَصْمى» يُخبِرُ عن الفَلْجِ والغَلَبه؛ فهكذا ظُهُور الله عَلى الأشياء).

و وجهٌ آخرُ: أنَّه الظاهرُ لمن اَرادَه ولا يَخفى عليه شىءٌ، و أنَّه مُدبِّرٌ لكُلّ ما بَرَأ، فَاَىُّ ظاهر أظهر وأَوضحُ منَ الله تبارك وتعالى لأنَّك لا تَعدمُ صَنعَته حَيثُما تَوَجَّهْتَ، وفيك من آثاره ما يُغنيك. والظاهرُ منّا، البارزُ بنفسه والمعلومُ بِحَدِّه، فقد جَمَعَنا الإسمُ وَلَم يَجْمَعنا المعنى. وأمّا الباطنُ فليس على معنى الإستبطانِ للأشياءِ بأن يَغورَ فيها، ولكن ذلك منه عَلَى استبطانِه للأشياءِ علماً وحفظاً و تدبيراً؛ كقولِ القائل أبْطَنتُه؛ يعنى خَبَّرتُه وعَلِمْتُ مكتوم سرّه. والباطنُ منّا، الغائب فى الشىءِ المُستَتِر، وقد جمعنا الاسمَ واختَلفَ المعنى؛(۱)

اینکه خدا «ظاهر» است، بدان جهت نمی باشد که او بر فراز اَشیا قرار دارد بر آنها بالا می رود و سوار می شود و می نشیند لیکن ظاهر به معنای چیرگی و پیروزی و توانمندی او بر آنهاست (مانند این سخن شخص که می گوید: «بر دشمنانم ظفر یافتم» و «خدا مرا بر خصمم پیروز گرداند» که خبر از ظفرمندی و غلبه شخص می دهد، و چنین است ظهور خدا بر اشیا).

۱- . اصول کافی ۱: ۱۲۲، حدیث۲؛ توحیدصدوق: ۱۸۹، حدیث ۲؛ بحارالانوار۴: ۱۷۸، حدیث۵.

وجه دیگر این است که: خدا ظاهر است برای هرکسی که او را اراده کند و بر او چیزی پوشیده نمی ماند، و هر آنچه را آفرید تدبیر می کند؛ پس کدام ظاهر آشکارتر و روشن تر از خدای متعال می باشد؛ زیرا انسان هر کجا رو کند آفرینش او را می یابد و در خودش به اندازه ای از آثار خدا را می بیند که [از دیگر چیزها] بی نیازش می سازد.

و ظاهر در اُنس ذهنی ما، چیزی است که خودش آشکار و دارای اندازه ای معلوم است، پس لفظ ظاهر، یکی است و معنی مختلف می باشد.

و اما «باطن» به معنای درون چیزها و فرو رفتن در آنها نیست، باطن نسبت به خدای متعال، نفوذ و احاطه بر اشیا از نظر علم و حفظ و تدبیر آنهاست؛ مانند این سخن شخص که می گوید: «اَبْطَنْتُه» ؛ یعنی دانستم و از راز نهانش آگاه شدم. و باطن نسبت به ما، چیز ناپیدایی است که در چیزی پوشیده است، پس اسم باطن یکی است و معنا مختلف می باشد.

در این حدیث امام (علیه السلام) بیان می فرماید که «ظاهر» نسبت به خدای متعال به این معنا که خدا در اوج چیزها قرار گرفته باشد (و جسمانی بودن وتشبیه از آن به نظر آید) مقصود نیست. ظاهر به معنای سیطره و قدرت و غلبه است. این معنا با صیغه جمع در آیات دیگر نیز به کار رفته است؛ همچون آیه:

{يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ...}؛(۱)

[مؤمن آل فرعون گفت:] ای قوم من، امروز فرمانروایی از آنِ شماست درحالی که در این سرزمین مسلّطید.

و آیه

{فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ} ؛(۲)

۱- . سوره غافر (۴۰) آیه ۲۹.

۲- . سوره صف (۶۱) آیه ۱۴.

کسانی را که گرویده بودند، بر دشمنانشان یاری کردیم تا چیره شده [بر آنان] غالب آمدند.

معنای دوم «ظاهر» این است که خدا برای هرکسی که او را بجوید ظاهر است، و هیچ چیز را آشکاراتر از خدا نمی توان یافت. در همه پدیده های آفرینش و در وجود خودِ انسان، آثار خدا هویداست. روشنی وجود خدا به حدی است که در قرآن می خوانیم:

{أَفِی اللّهِ شَکٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}(۱)؛

آیا در خدا شکی هست؟ او پدید آورنده آسمان ها و زمین می باشد.

اسم باطن نیز هم درباره خدا به کار می رود و هم در ممکنات استعمال می شود. باطن در ممکنات به معنای فرو رفتن چیزی در چیزی و به معنای استتار در آن چیز است، لیکن هیچ یک از صورت های استتار و بطون درباره خدا معنا ندارد.

باطن نسبت به خدای متعال، احاطه و نفوذ همه جانبه خدا در ممکنات است.

دیدگاه مفسران

اشاره

مفسران در تبیین این آیه، سخنانی را آورده اند که بسیاری از آنها خرد پذیرند و با تعالیم وحیانی سازگاری دارند.

تفسیر کنز الدقائق

این تفسیر اثر شیخ محمدرضا قمی مشهدی از اَعلام قرن دوازدهم است، و در آن «اوّل» و «آخر» این گونه تفسیر شده است:

{هُوَ الْأَوَّلُ} السابقُ عَلی سائر الموجودات، مِن حیثُ أنَّه مُوجِدُها و مُحْدِثُها. {وَالْآخِرُ} الباقی بعد فنائها، ولو بالنَّظَر إلی ذاتها مع قَطْع النَّظر

۱- . سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰.

عن غیرها. أو {هُوَ الْأَوَّلُ} الَّذی تَبْتَدِئُ منه الأسباب {وَالْآخِرُ} الَّذی تَنْتَهی إلیه المُسَبَّبات. أو {الْأَوَّلُ} خارجاً، {وَالْآخِرُ} ذهناً؛(۱)

«خدا اول است» [یعنی] بر دیگر موجودات سبقت دارد، از این نظر که آفریننده و پدید آورنده آنهاست.

«خدا آخر است» [یعنی] پس از فنای موجودات باقی است، هرچند این فنا با نظر به ذات موجودات و با قطع نظر از غیر ذات آنها باشد (زیرا موجودات به ابقای خداوند باقی، و با نظر به ذاتشان فانی اند).

یا «خدا اول است» اَوَّلی که اسباب، از او شروع می شود و «آخری است» که مُسبّبات به او منتهی می گردد.

یا «خدا اول است» در خارج، و «آخر است» در ذهن.

با توجه به سخنانی که در گذشته بیان شد، معنای نخستی که در این تفسیر آمده، روشن می گردد. از این نظر که خداوند آفریننده موجودات است نه تنها بر آنها سبقت دارد، و پیش از آنها وجود داشته است، بلکه خدا «مُوجِد» است (نه «مُوجَد») و «مُحْدِث» است (نه مُحْدَث). برای خدا ابتدایی نمی توان تصور کرد و این همان اَزَلی بودن خداست.

اینکه می گوید: «خدا آخر است؛ یعنی پس از فنای موجودات پایدار می باشد» «فنا» سه معنا دارد:

الف) نابود شدن و نیست گردیدن؛

ب) متلاشی شدن و تبدیل شدن به چیزی دیگر؛

ج) اینکه ذاتِ اشیا قابل فناست، هرچند با ابقای خدا باقی می مانند.

به نظر می رسد معنای سوم مراد مفسر باشد؛ یعنی با توجه به ذات ممکنات، موجودات فنا پذیرند و با قطع نظر از ذاتشان(به وسیله موجدشان و با اراده خدای

۱- . تفسیر کنز الدقائق ۱۳: ۷۰.

متعال) قابل بقایند.

معنای دومی که برای «اول» و «آخر» بیان می کند این است که:

خدا اول است؛ یعنی همه اسبابی که در سلسله عوامل ایجادِ موجودات اند، از خدا نشئت می گیرند و خداست که پدید آورنده اشیا می باشد و آنها را از عدم می آفریند، پس تنها خداست که اَزَلی است.

خدا آخر است؛ یعنی تمامی مُسَبَّبات و موجوداتی که در سلسله عوامل ایجاد و فنا قرار دارند به پایان می رسند، ورای همه اینها تنها خدا باقی و ابدی است، برای او ابتدا و انتها معنا ندارد؛ زیرا خدا از سنخ موجودات نیست تا نهایت و غایتی داشته باشد.

بیان معنای سوم درباره «اول» و «آخر» چنین است:

(خدا اول است؛ یعنی اول حقیقی خداست که در خارج تحقق دارد، لیکن نه به این معنا که برایش در هستی موجود دومی با ابتدایی لحاظ شود و خدا قبل از هر موجودی بوده و اَزَلی است. خدا آخر است؛ یعنی ابدی است بی آنکه به پایانی منتهی گردد).(۱)

۱- . به نظر استاد، معنای اول که در تفسیر کنزالدقائق آمده روشن است و در آن ابهامی وجود ندارد، ولی معنای دوم و سوم خالی از ابهام نمی باشد و احتمال می رود مقصود آنچه باشد که بیان گردید (که برگشت آن به ازلی و ابدی بودن خداوند متعال است) و احتمال می رود مقصود از معنای سوم که خداوند متعال اول است «خارجاً» و آخر است «ذهناً» این باشد که انسان از راه نظر به موجودات و محدَثات که در خارج تحقّق دارند پی می برد به اینکه مُوجِد و مُحدِثی وجود دارد که در وجود بر همه موجودات سبقت دارد (البته بدون سنخیت بین او و موجودات). بنابراین، ذات مقدّس او به اعتبار آنچه در خارج تحقق دارد اول است «خارجاً» و اینکه آخر است «ذهناً» یعنی در فرض فنای موجودات، او باقی می ماند و فانی نمی شود و چون فنای همه موجودات به فعلیت نرسیده و در خارج تحقق پیدا نکرده است، لذا به این اعتبار، آخریتِ خداوند متعال ذهنی می باشد، یعنی با لحاظ فنای همه موجودات آخریت مفهوم پیدا می کند؛ البته اگر مقصود از معنای سوم این احتمال باشد که بیان شد، از حیثی به معنای اول باز می گردد.

تفسیر المیزان

علامه طباطبایی در «المیزان» در تفسیر آیه، می نویسد:

چون خدای متعال بر هرچیزی که فرض شود قدرت دارد، با این توانمندی بر هرچیزی از همه جهات محیط است. هر آنچه اول فرض شود، خدا اول می باشد نه آن چیزی که اول فرض شد.

و هر آنچه آخر فرض شود، خدا بعدِ آن است به جهت احاطه همه جانبه قدرتِ خدا بر آن چیز، پس خدا آخر می باشد نه آن چیزی که آخر فرض شد. و هرچیزی که ظاهر فرض شود، خدا ظاهرتر از آن است به دلیل احاطه قدرتِ خدا از فوق (و بالای) آن چیز بر او، پس ظاهر، خدا می باشد نه آنچه ظاهر فرض شد.

و هر آنچه فرض شود او باطن است، خدای متعال باطن تر از اوست به خاطر احاطه خدا از ورای آن چیز به آن، پس خدا باطن می باشد نه آنچه باطن فرض شد. بنابراین، اول و آخر و ظاهر و باطن مطلق خداست، و این صفات درباره غیرخدا اضافی و نسبی اند.

و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدای متعال، زمانی و مکانی نمی باشد وگرنه بر زمان و مکان مقدم نمی شد و منزه از آن دو نبود، بلکه اشیا به هر نحوی که فرض شود و بر هرچگونگی که به تصوّر آید، خدا محیط بر آنهاست. پس - از آنچه گذشت - روشن شد که این نام های چهارگانه (اول و آخر و ظاهر و باطن) از شاخه های اسم محیط خدایند، و اسم محیط فرع اطلاق قدرت بر خداست؛ زیرا قدرت خدا بر هرچیزی محیط می باشد.

می توان این اَسمای چهارگانه را از فروع (و شاخه های) احاطه وجود خدا بر

هرچیزی دانست؛ بدان جهت که خدای متعال پیش از ثبوت هرچیزی ثابت است و پس از فنای هرچیزی ثابت می باشد، و از هرچیزِ ظاهر، نزدیک تر است و باطن تر از هرچیز پوشیده و نهانی می باشد که در اَوهام و عقول بگنجد.

و همچنین این اسم های چهارگانه، به نوعی، از علم خدای متعال منشعب می شوند و ذیل آیه که می فرماید:

«خدا بر هرچیزی دانا و آگاه است» با این نظریه تناسب دارد.

بعضی این نام های چهارگانه را تفسیر کرده اند به اینکه: خدا اول است قبل از هرچیزی، و آخر است بعد از هلاک (و نابودی) همه اشیا، و به ادله ای که بر او دلالت دارد ظاهر است و باطن است [به این معنا که] با حواس درک نمی گردد.

و گفته شده: خدا اول هرچیزی است، بی آنکه آغازی برایش باشد، و آخر است، بدین معنا که پس از هرچیزی است بی آنکه نهایت داشته باشد؛ و ظاهر و چیره و برتر و بالاتر از هرچیزی است، و هرچیزی فروتر از او می باشد؛ و باطن و عالم به هرچیزی است،و اَحَدی داناتر از او وجود ندارد.

و گفته شده: خدا اول است بی ابتدا، وآخر است بی انتها، وظاهر است بی نزدیکی، و باطن است بی پرده و حجاب.

و در اینجا اقوال دیگری در معنای آیه هست که نامناسب اند، و ما آنها را نیاوردیم.(۱)

در این بیان، علامه، آیه را از سه جهت مورد توجه قرار داده است:

۱. قدرت خدای متعال

از جهت قدرت، خدا بر هرچیزی محیط است. هر چه را که ما اول و آخر فرض کنیم، خدا به جهت احاطه قدرتش بر آن محیط می باشد. از این نظر، خدا، اوَّل است و آخر، نه آن چه که اوَّل و آخر فرض شود.

۱- . المیزان ۱۹: ۱۴۵ ۱۴۶.

خدا از هر ظاهری که فرض شود آشکارتر است به خاطر احاطه قدرت خدا بر آن، و باطن تر از هر باطنی است، به خاطر احاطه قدرت خدا از ورای آن.

خـدا پدید آورنده زمان و مکان است، از این رو مظروف آنها نمی باشد، اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدا زمانی و مکانی نیست، وگرنه او مقدم بر زمان و مکان نمی شد.

پس به بداهت عقل و نقلِ معتبر، اول و آخر زمانی و عددی، و ظاهر و باطن مکانی از ذاتِ حق منتفی است.

۲. احاطه وجودی خدای متعال

می توان این احتمـال را مطرح ساخت که این نام های چهارگانه فرع احاطه وجودی خـدا باشـد؛ زیرا خـدای متعال بر هرچیزی احـاطه وجودی دارد. او قبل از هرچیزی ثابت است و پس از فنای اشـیا ثابت خواهـد بود و ظاهرتر از هر ظاهری و مخفی تر از هر باطنی است که در دسترس اوهام و عقول قرار گیرد.

پس از نظر احاطه وجودی، خدا هم اول است و هم آخر؛ چنان که هم ظاهر است و هم باطن.

۳. علم خدای متعال

این اسـما را می توان نوعی انشـعاب از علم حضرت حق دانست؛ به ویژه آنکه در ذیل آیه هست: «و هو بکل شیء علیم» ؛ خدا بر هرچیزی عالِم و داناست.

با انـدکی تأمل می توان دریافت که این سه بینش، فرع اسمِ محیط خداینـد، و احاطه خدا در همه آنها نهفته است، و این سه به یک حقیقت اشاره دارد و آن اسم «محیط» خدا می باشد.

آیات دیگری نیز به این حقیقت رهنمون است؛ مانند:

{وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا}(۱) ؛

و خدا بر هرچیزی محیط می باشد.

۱- . سوره نساء (۴) آیه ۱۲۶.

{أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ}(۱) ؛

بدانید که او بر هرچیزی احاطه دارد.

بخشی از (مطالب یاد شده از تفسیر المیزان مُتَّخذ از بعض روایاتی است که آورده شد) که البته با بعضی تعابیر فلسفی همراه است.

تفسیرهای انحرافی و برداشت های ناصواب

اشاره

همان گونه که در مقدمه بیان شد، آن دسته از تفسیرها و معانی که با اصول وحیانی منافات ندارد و برخلاف ظاهرِ الفاظ و عبارات آیه نیست، به عنوان یک احتمال بی اشکال است هرچند نمی توان آن را مراد پروردگار دانست.

لیکن گاه برداشت های نادرست بر اساس پیش ساخته های ذهنی یا قواعد علمی خدشه پذیر صورت گرفته است که ازنظر عقل و وحی مردود و باطل اند.

بعضی از عرفا «اول و آخر و ظاهر و باطن» را این گونه معنا کرده اند که خدا همه چیز است و از قاعده معروف: «بسیطُ الحَقیقه کُلُّ الأشیاء ولیس بشیء منها» استفاده کرده اند.

پیداست که این تفسیر با اصول وحی همخوانی ندارد؛ زیرا روشن است که اساس ارسال رسل و انزال کتب و بیانات قرآن و حدیث بر وجود خالق و مخلوق و مالک و مملوک استوار است و بدین جهت امر و نهی و ثواب و عقاب در پی دارد و... و تمامی اینها با تفسیر یادشده متضادّ است.

اکنون به شواهدی از این گونه برداشت های ناصواب، می پردازیم.

۱. سخن ابن عربی

ابن عربی در تفسیر آیه مذکور می نویسد:

۱- . سوره فصلت (۴۱) آیه ۵۴ .

{هُوَ الْأَوَّلُ} الذی یبتدئ منه الوجود الإضافی باعتبار إظهاره.

{وَالْآخِرُ} الذی ینتهی إلیه باعتبار إمکانه و انتهاء احتیاجه إلیه، فکلّ شیء به یُوجَد وفیه یفنی؛ فهو أوّله و آخره فی حاله واحده، باعتبارین.

{وَالظَّاهِرُ} فی مظاهرالأکوان بصفاته وأفعاله.

{وَ الْبَاطِنُ} باحتجابه به بماهیاته و بذاته؛(۱)

«خدا اول است» [یعنی] اولی که وجود اضافی به اعتبار آشکار ساختن خدا آن را از او آغاز می شود.

«و خدا آخر است» [یعنی] آخری که وجود اضافی به اعتبار امکانش و انتهای احتیاجش به او منتهی می گردد (و می رسد).

از این رو، هرچیزی به وسیله خدا پدید می آید و در او فانی می شود، پس خدا در یک حالت به دو اعتبار هم اول هرچیزی است و هم آخر آن.

«و خدا ظاهر است» به صفات و افعالش در مظاهر هستی.

«و خدا باطن است» به احتجاب (و پوشیده ماندنش) به وسیله ما هیاتش و ذاتش.

ابن عربی در فصوص الحکم می نویسد:

فَنَسَبَ النفسَ إلی الرَّحمن؛ لأنَّه رَحِمَ به ما طَلَبَتْه النِّسَب الإلهیَّه مِن ایجادِ صُوَر العالَم الَّتی قُلنا هی ظاهر الحق إذ هو {الظَّاهِرُ} وهو باطنها إذ هو {الْبَاطِنُ} و {هُوَ الْأَوَّلُ} إذ کان و لا هی، و هو {الْآخِرُ} إذ کان عینها عند ظهورها...(۲)

صاحب کتاب «ممدّ الهمم» این عبارات را می آورد و با استفاده از شرح فصوص قیصری آنها را به گونه زیر ترجمه می کند و توضیح می دهد:

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۳۱۷.

۲- . فصوص الحکم: ۱۱۲، فصُّ حکمه أحدیه فی کلمه هودیه؛ شرح فصوص(قیصری): ۷۳۵ ۷۳۶، فصُّ حکمه أحدیه فی کلمه هودیه؛ ممد الهمم: ۲۷۵.

چون ذات حق مشتمل بر حقایق عالَم است و آن حقایق، طلب ظهور می کردند (از این روی کرب در باطن ذات حاصل شد) تنفُّس کرد (برای اظهار آنچه که در باطن داشت) لذا نفس را به اسم «رحمن» نسبت داده است (رسول الله فرمود: من نفس رحمن را از جانب یمن می یابم و این نفس عبارت است از وجود عالم منبسط بر اعیان) ... .

زیرا حق تعالی به اسم رحمن رحمت کرد آنچه را که نسب الهیّه [یعنی اسماء الهیّه یعنی وجودات الهیّه] طلب می کردند که طلبشان ایجاد صورت عالَم است صورتی که ظاهر حق است؛

زیرا حق ظاهر است، و حق تعالی باطن آنهاست؛ زیرا حق تعالی باطن است، و او اول است؛ زیرا او بود و صورت عالَم نبود، و او آخرست؛ زیرا عین اعیان عالَم ظاهر در خارج است... .(۱)

أین المتَّقون؛ أی الَّذین اتَّخذوا الله وقایهً فکانَ الحَقُّ ظاهرهُم، أی عینَ صُوَرهم الظاهره؟... .

کجا هستند متقیانی که خدا را وقایه خود گرفتند، پس حق، ظاهرِ ایشان است؛ یعنی عین صورت ظاهره ایشان است ... .(۲)

و إذا کانَ الحقُّ وقایهً للعبد(۳) بوجه و العبد وقایه للحَقِّ بوجه، فَقُل فی الکون ما شئتَ؛ إن شئتَ قُلتَ هو الخَلْق، و إن شئتَ قُلتَ هو الحَقُّ، و إن شئتَ قُلتَ هو الحَقُّ و الخَلْق، و إن شئتَ قُلتَ لا حَقَّ مِن کُلِّ وجه و لا خَلْق مِن کُلِّ وجه، و إن شئتَ قُلتَ بالحیره فی ذلک... .

۱- . ممد الهمم: ۲۷۵.

۲- . همان، ۲۷۶.

۳- . در ممد الهمم «للحَقِّ» آمده است حال آنکه در شرح قیصری «للعبد» آمده است و درست نیز همین است.

و چون حق تعالی به وجهی وقایه عبد است (که حق، ظاهر عبد است) و به وجهی عبد وقایه حق است (که عبد ظاهر حق است) بنابراین بگو همه موجودات کائنه، خلقند (چنانکه محجوب می گوید) و بگو همه حقند (چنان که موحد می گوید) و بگو همه حق و خلقند و یا بگو: نه حق است از هر جهت و نه خلق است از هر جهت (چنان که محقِّقِ جامع بین مراتب الهیّه و عبودیّت می گوید) و اگر خواهی قائل به حیرت باش(که گفته شد ادراک، عجز از درک ادراک است). کسانی که گفتند: «همه خلق اند» به این اعتبار است که خلق، ظاهر است و حق باطن و کسانی که گفتند: «همه حق است» به این اعتبار است که حق ظاهر است و خلق باطن و آن که جمع بین هر دو کرد که می گوید: «هو الحقُّ و الخلق» این جامع مراتب الهیّت و عبودیّت است... .

اگر در مرتبه قرب نوافلی، گویی: «او خلق است» و اگر در مرتبه قرب فرایضی، گویی: «او حق است» و اگر در مرتبه جمع بین آن دویی: گویی: «او حق و خلق است» و اگر در مرتبه تحقیق و تمییز بین مراتب الهیّه و خلقیّه ای، گویی: «نه حق است از هر وجهی و نه خلق است از هر وجهی» و اگر در مرتبه عجزی، قائل به حیرتی... .(۱)

اگر چنانچه تحدید نمی بود، رُسُلِ الهی اِخبار به تحوُّل حق در صور نمی فرمودند و همچنین او را به خلع همه صور از نفس خود وصف نمی کردند.

چنان که در حدیث [از طرق عامّه](۲) آمده است (حدیث تحول) که: حق تعالی

۱- . ممد الهمم: ۲۷۷ ۲۷۸.

۲- . عبارت قیصری چنین است: کما جاء فی الحدیث الصحیح «إنّ الحق یتجلّی یوم القیامه للخلق فی صوره منکره، فیقول: أنا ربکم الأعلی. فیقولون: نعوذ بالله منک. فیتجلی فی صوره عقائدهم، فیسجدون له». (مضمون این حدیث که به حدیث تحوّل معروف است در بسیاری از منابع اهل سنت موجود است، از جمله: صحیح بخاری۷: ۲۰۵؛ صحیح مسلم۱: ۱۱۳؛ مستدرک حاکم۴: ۵۸۲).

در روز قیامت برای خلق در صورتی ناشناس درمی آید و می گوید:

{فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى}(۱) پس خلق می گویند که: «ما پناه می بریم به خدا از تو» پس خداوند درصورت عقایدشان تجلّی می کند، آن گاه خلق سجده می کنند وی را.(۲)

قیصری در ادامه می افزاید:

والصُّوَر كُلُّها مَحدُوده. فإذا كانَ الْحَقُّ يَظهَرُ بالصُّوَر المَحدُوده و نَطقَ الكتابُ بأنَّه {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}(۳) حَصَلَ العِلْم للعارف، أنَّ الظّاهرَ بهذه الصُّوره أيضاً لَيس إلّا هو؛(۴)

صورت ها همه محدودند. پس زمانی که حق به صورت های محدود ظاهر می شود و کتاب گویاست به اینکه «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و بر هرچیزی داناست» برای عارف [به خدا] علم حاصل می شود که: ظاهر به این صورت ها نیز [چیزی] جز او نمی باشد.

ابن عربی می گوید:

فَلا تَنْظر العينُ إلّا إليه***و لا يَقَعُ الحكم إلّا عليه

چشم، جز سوی او نمی نگرد و حکم، جز بر او واقع نمی گردد.

و قیصری در توضیح آن می نویسد:

إذ لا موجُودَ سواه لِيَكونَ مُشاهداً إيّاه، بَل هوالشّاهد والمَشهُود وهو الحاكمُ والمَحكومُ عليه؛(۵)

زیرا هیچ موجودی جز او نیست تا مُشاهد او باشد [و حق او را بنگرد] بلکه

۱- . سوره نازعات (۷۹) آیه ۲۴.

۲- . ممدّ الهمم: ۲۷۸ ؛ شرح فصوص قیصری (با مقدمه آشتیانی): ۷۴۱.

۳- . سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

۴- . شرح فصوص قیصری: ۷۴۱.

۵- . شرح فصوص قیصری: ۷۴۲.

شاهد و مشهود و حاکم و محکوم علیه، خودِ اوست [و بس].

نادرستی این سخنان، روشن است. آیاتِ سوره توحید (که هر گونه نیازمندی را از خدا نفی می کند و بیان می دارد که در ذاتِ خدا زاد و ولد بی معناست و اَحَدی همتای او نمی باشد) و آیه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}(۱) که در توصیف خداست و می گوید که مثل (و شبیه) او چیزی نیست، و نیز این آیه که: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ}(۲)؛ ای مردم، شما فقیر و نیازمند به خدایید و خدا بی نیاز و ستوده است. همه به صراحت بیان گر این حقیقت می باشد که جز خدا، چیزی وجود دارد؛ گرچه دیگر چیزها همه نیاز محض اند و قوامشان به ذات خداست و هرگز با او همانندی و شباهت ندارند.

پس اگر در عالَم جز خدا هیچ چیز نبود، این گونه آیات معنا نداشت؛ زیرا در آن صورت، چیزی وجود نداشت تا همانندی خدا با آن نفی شود و نیازمندی اش به خدا مطرح گردد.

آیه {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ}(۳) معیار به دست می دهد که در آیه {وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي}(۴) اضافه تشریفی است (مانند بیت الله، جارالله...).

آنچنان که محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) چنین نقل می کند:

سألت أباجعفر (علیه السلام) عما یروون أن الله خلق آدم علی صورته، فقال:

هی صوره محدثه واصطفاها الله واختارها علی سائر الصور المختلفه فأضافها إلی نفسه کما أضاف الکعبه إلی نفسه والروح إلی نفسه؛ فقال: بیتی

۱- . سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱.

۲- . سوره فاطر (۳۵) آیه ۱۵.

۳- . سوره اخلاص (۱۱۲) آیه ۳.

۴- . سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹ ؛ سوره ص (۳۸) آیه ۷۲.

{ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى}؛(۱)

از امام باقر (علیه السـلام) درباره آنچه که روایت می کننـد خداوند آدم را بر صورت خودش خلق نمود سؤال کردم یعنی چه؟ امـام (علیه السـلام) فرمودنـد: آن صورت، مخلوق ایجـاد شـده ای بود که خداونـد بر سـایر صورت هـا (برتریش داده) انتخاب فرمود و به خود نسبت داد؛ همچنان که کعبه و روح را به خود نسبت داد و فرمود: خانه ام، و دمیدم در او از روحم.

۲. شرح قیصری

در مقدمه قیصری بر شرح فصوص (که یکی از معاریف فن مقدمه ای بر آن مقدمه نگاشته است) آمده است:

و نَبَّهَ أیضاً أنّه عینُ الأشیاء بقوله {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}.

فکونه عینَ الأشیاء، بظهوره فی ملابس أسمائه وصفاته فی عالَمَی العلم والعین، وکونُه غیرَها، باختفائه فی ذاته واستعلائه بصفاته عمّا یُوجِبُ النَّقصَ والشَّین، وتَنَزُّهِهِ عن الحَصْرِ والتعیین، وتَقـدُّسه عن سِـمات الحدوث والتکوین. و ایجاده للأشـیاء، اختفاؤه(۲) فیها مع إظهاره إیّاها و إعـدامه لها فی القیامه الکبری، ظهوره بوحـدته وقهره إیّاها بإزاله تَعیُّناتها و سـماتها و جَعْلها متلاشـیةً کما قال {لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ}(۳) و {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}(۴). (۵)

۱- . اصول کافی ۱ : ۱۳۴ ، حدیث ۴ ؛ توحید صدوق: ۱۰۳ (با کمی تفاوت).

۲- . در برخی از شرح های فصوص (قیصری)، «و اختفاؤه» آمده است.

۳- . سوره غافر (۴۰) آیه ۱۶.

۴- . سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸.

۵- . شرح فصوص قیصری (با مقدمه آشتیانی): ۱۶ ۱۷.

و نیز خدا آگاه ساخت که او عین اَشیا است با این سخنش که فرمود: «خدا اول و آخر و ظاهر و باطن است، و او بر هرچیزی داناست».

اینکه خدا عین چیزهاست به ظهور اوست در لباس اَسما و صفاتش در عالَم علم [و ذهن] و در عالَم خارج، و اینکه خدا غیر اشیاست به اختفای اوست در ذاتش و استعلا (و برتری) به صفاتش از آنچه موجب نقص و کاستی و عیب می باشد و به منزه بودن خدا از حصر و تعیین، و تقدُّس (و پاکیزه بودنش) از نشانه های حدوث و تکوین (و هستی یافتن).

و پدید آوردن خدا اشیا را، پنهان شدن خداست در آنها با این که خدا آنها را آشکار ساخته، و نابود کردن خدا اشیا را در رستاخیز بزرگ، ظهور خداست به یگانگی اش و چیرگی او بر آنها به وسیله از بین بردن تعیّنات و نشانه ها و متلاشی ساختنشان؛ چنان که می فرماید: «امروز پادشاهی از آن کیست؟ [و خود پاسخ می دهد] برای خدای یگانه پیروزمند» و «هرچیزی هلاک و نابود می گردد مگر وجه [و ذات] او».

چکیده این سخن، همان قاعده «بسیطُ الحقیقه کُلُّ الأشیاء ولیس بشیء منها» می باشد و اینکه هرچند از موم اَشکال مختلف بسازند، لیکن حقیقت همه آنها یک چیز (موم) است.

با صرف نظر از تعیّنات و محدودیت ها، خدا همه چیز است و با حفظ تعیّن و لحاظ محدودیت، هیچ یک از آنها نیست. از این روست که در پایان می گوید: با توجه به رجوع هرچیز به اصلِ خود، همه اشیا، پس از متلاشی شدن و از دست دادن تعیّنات خودشان، در ذات حق فانی می شوند.

اینکه می گوید: «کونه عین الأشیاء... فی عالَمَی العلم والعین» بیان گر آن است که: مقام غیب الغیوب، در کسوت اسما و صفات، بروز و ظهور یافته (هم در عالَم خارج و ماده و هم در عالَم مُجَرَّدات و

ذهن) پس یک حقیقت است که به صورت های مختلف آن را می نگریم.

و اینکه می گوید: «و کونه غیرها...» بدان معناست که خدا با لحاظ تعیّن، غیر این اشیا می باشد؛ زیرا تعیُّن، او را محدود می سازد و محدودیت نقص و عیب به شمار می رود، و خدا منزه از شکل و حدود و صفات ممکن است و مبرا از علائم حدوث و تکوین.

درجای دیگری از این کتاب بیان شده است که در بینش عارفان کامل، تصوّر مراتب (مرتبه قوی، متوسط، ضعیف) برای وجود بی معناست، تنها یک حقیقت می باشد و حالات و شئون آن. وجود دومقام دارد: مقامِ ظاهر که خلق است ومقام باطن، که حق می باشد.

پس یک حقیقت است که به اعتبار بروز و ظهور، خلق گفته می شود و به اعتبار بطون حق. همچنان که قیصری در شرح فصوص می گوید:

فإذا کان الحقُ یظهر بالصُّوَر المحدوده، ونَطَقَ الکتاب بأنّه {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ} حَصَلَ الْعِلمُ للعارف أنَّ الظاهرَ بهذه الصُوَر أیضاً لیس إلّا هو؛(۱)

پس هنگامی که حق به صورت های محدودی آشکار می شود و کتاب گویاست به اینکه: «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او بر هرچیزی داناست» عارف آگاهی می یابد به اینکه ظاهر به این صورت ها نیز، چیزی جز او نیست.

این عبارت نیز بیان می دارد که هرچه ظهور می یابد جز حق متعال نیست، هرچند او به صورت محدود متجلّی می شود.

۳. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در تفسیری که بر قرآن نوشته می گوید:

۱- . شرح فصوص الحکم: ۷۴۱.

فَهو الحَقُّ الأوّل الَّذی منه إبْتَدأ امرُ العالَم، و هو الآخِرُ الَّذی إلیه یَنْساقُ وجودُ الأشیاء سیَّما بنی آدم، إذ منه صَدَرَ الوجودُ، و لأجله وَقَعَ الکونُ و هو الآخِرُ أیضاً بالإضافه إلی سیر المسافرین إلیه، فإنَّهم لایَزالون مُتَرقِّین مِن رُتبه إلی رُتبه حتّی یَقَعَ الرُّجوعُ إلی تلک الحَضْره بفنآئهم عن ذاتهم و هُویَّتهم و اندکاک جبل وجودهم و إنیّتهم، فهو أوَّلٌ فی الوجود و آخِرٌ فی المُشاهَدَه؛(۱)

او حق اولی است که عالَم از او آغاز شد، و او آخری است که وجود اَشیا به ویژه بنی آدم به سویش در حرکت اند؛ زیرا وجود از او صدور یافت و به جهتِ او هستی پدید آمد.

و نیز او آخر است نسبت به سیر مسافران به سویش؛ زیرا آنان پیوسته از رتبه ای به رتبه دیگر بالا می روند تا با فنای ذات و هویتشان و فروپاشی کوه وجود و منّیتشان، بازگشت به آن حضرت رخ دهد.

پس او در وجود، اول است و در مشاهده، آخر.

ملاصدرا در این سخن بیان می دارد که همه مسافران یعنی همه موجودات عالَم هستی در حال سفر به سوی خدایند، مراتب را یکی پس از دیگری می پیمایند تا اینکه به ذات حق می رسند و در او فانی می گردند.

اینکه «خدا» ، «آخر» است؛ یعنی مقصد سفر موجودات خداست و همه در سیر تکاملی شان به ذاتِ او بار می یابند و مُنْدَک می شوند و آخرین چیزی که می بینند مشاهده حضرت حق است.

لیکن روشن است که این سخن و نیز بیان ابن عربی که همه اشیا را خدا و او را همه چیزها می داند نادرست است، و اینکه «اول و آخر و...» و همه چیز خدا می باشد، از ظاهر آیه به دست نمی آید و با عقل و فطرت و احادیث،

۱- . تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۶ : ۱۵۴ - ۱۵۵.

سازگاری ندارد. قرآن و تعالیم وحی با فریادی رسا اعلام می دارند که خالقی وجود دارد و مخلوقی، و این دو با هم تباین دارند و هم سنخ یک دیگر نمی باشند.

اینکه در قرآن آمده است: {إِلَی اللهِ مَرْجِعُکُمْ جَمِیعًا فَیُنَبِّئُکُم بِمَاکُنتُمْ تَعْمَلُونَ}(۱).

(بازگشت همه شما سوی خداست، او شما را از کارهایی که انجام می دهید آگاه می سازد) به این معناست که آدمیان در پیشگاه خدا حاضر می شوند تا او به عدل داوری و به حسابشان رسیدگی کند. معنای آیه، حرکت به سوی ذاتِ خدا نمی باشد، تا مسئله فنای در ذات پیش آید.

اگر آدمیان در ذات خدا فانی می شوند، اینکه خدا می فرماید: «شما را از کردارهاتان با خبر می سازد» به چه معناست؟ آیا خدا، به خودش خبر می دهد؟!

و نیز آیه {کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ}(۲)؛ «هرچه در زمین [و جهان هستی] می باشد فانی می شود»، به معنای فانی در ذاتِ خدا نیست، بلکه بدان معناست که همه چیز فرو می پاشد و یا به طور کلی نیست و نابود می گردد.

و همچنین آیه {إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعونَ}(۳)، «ما از آنِ خداییم و سوی او باز می گردیم» به معنای «ما از خداییم» نمی باشد.

«لام» در اینجا «لام» ملکیت است؛ یعنی ما ملک خداییم و به سوی او(و به پیشگاه عدلش) رجوع می کنیم.

باری، این سخن که همه اشیا خداست، و هرچیزی از او شروع می شود و به خودش برمی گردد، و موجودات همه صورت های گوناگون و شئون اویند، حرفی بی اساس و بی پایه است، چگونه یک چیز در عین وحدت و یگانگی، دو چیز می تواند باشد؟! این گونه سخنان با اصول وحیانی و امر و نهی و تکالیف

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۰۵.

۲- . سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۶.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.

شرعی و فرستادن پیامبران و فرودآوردن کتاب های آسمانی منافات دارد.

۴. دیدگاه ابن عربی در عتاب موسی به هارون

بر پایه همین خط مشی نادرست است که گاه انحرافات بزرگی در سخنان عرفا مشاهده می شود، تا آنجا که عتاب موسی به هارون را به جهت کوته فهمی و کم ظرفیّتی هارون می انگارند که درنیافت بت پرستی عین خداپرستی است؛ زیرا «عارف کسی است که حق را در هرچیزی، بلکه او را عین هرچیزی می بیند».(۱)

معنای این سخن این است که موسی برادرش هارون را سرزنش کرد که چرا بنی اسرائیل را وانگذاشتی که گوساله را بپرستند، مگر نمی دانی که همه چیز خداست؟!

۵. تأویلی در لاجبر و لاتفویض

چنانچه از تعقل در وحی غفلت بشود، گرفتار ظلماتی می گردیم که بیرون آمدنش مشکل است. تا آنجا که گاهی از عقل گرایان اصطلاحی چیزهایی شنیده

۱- . فکان موسی أعلم بالأمر مِن هارون لأنَّه عَلِمَ ماعَبَدَه أصحابُ الْعِجل، لِعِلْمه بأنَّ الله قد قَضی ألاّیُعْبَد إلاّ إیاه، وما حَکَمَ اللهُ بشیء إلاّ وَقَعَ؛ فَکان عَتْبُ موسی لأخیه هارون لِما وَقَعَ الأمرُ فی إنکاره وعدم إتّساعه، فإنَّ العارفَ مَن یَری الْحَقَّ فی کُلِّ شیء، بل یَراه عَین کُلِّ شیء؛ (فصوص الحکم: ۱۹۲ ؛ شرح قیصری با مقدمه آشتیانی: ۱۰۹۶) موسی علیه السلام به واقع و نفس الامر و به امر توحید اعلم از هارون بود. چه اینکه می دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادت ها عبادت حق تعالی است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد». بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هرچیز می بیند، بلکه او را عین هرچیز می بیند. (ممد الهمم: ۵۱۴)

می شود که بسیار بسیار جای تعجب است، نخست افکار را از منابع غیر وحیانی آکنده ساخته اند، آن گاه می خواهند هم پای بندی به وحی داشته باشند و هم از قواعد به اصطلاح عقلانی خود دست برندارند، لذا به ناچار گرفتار توجیهات و تأویلات خنده آور و دور از ذهن می شوند، آن چنان که نه با ظواهر می سازد و نه با اصول وحیانی.

مثلاً ـ در موضوع «لا ـ جبر و لا ـ تفویض بـل أمر بین الأـمرین» نفی جبر و تفویض را از انسان از باب سالبه منتفی به انتفاء موضوع دانسته و قائل اند که خارجاً موجود ذوالإراده ای نیست تا جبر و یا تفویضی ممکن باشد، لذا گفته شده است نه جبر است و نه تفویض.

در این مکتب به اصطلاح عرفانی، انسان جز صورت مرآتی چیز دیگری نیست تا مورد امر و نهی قرار گیرد و هرچه خارجاً وجود دارد، یک وجود حقیقی بیش نیست، یا به عبارتی (بسیطُ الحَقیقه کُلُّ الأشیاء و لیس بشیء منها) است.

این نتیجه شگفت انگیز حاصل مبانی عرفان مصطلح است، که بدین ترتیب ارسال رسل و انزال کتب و تکالیف عباد همه عبث و بیهوده می نماید.

در نوشته ای که جزو مجموعه آثار کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام) می باشد، این مطلب آمده است، گرچه ما این بیانات را به نویسنده نسبت نمی دهیم بلکه ایشان را ناقل این سخنان می دانیم:

(...لأـنَّ استحاله التفویض علی مشرب التوحیدالأفعالی أظْهَر لوضوح امتناع تفویض الأمر الخارجی إلی صوره مرآتیه لا حقیقه لها عدا حکایه ذی الصوره ...)(۱)

بنابر مشرب توحید افعالی زید و عمروی وجود ندارد، بلکه آنها صورت

۱- . علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه: ۸۳، اثر استاد جوادی آملی.

مرآتی ای بیش نیستند و لذا تفویض نسبت به آنها معنا ندارد.

(کما أنَّ امتناع الجبر علی هـذا المشـرب ایضاً أبین؛ لأنَّ الإکراه إنَّما یُتَصَوَّر فیما یکون هناک شـیء موجود له اقتضاء و إراده، و أما الصُّوَر المرآتیه الَّتی لا واقعیه لها عدا الإرائه و الحکایه...)(۱)

و همچنین جبری هم در کـار نیست چون آن گاه جبر معنا دارد که موجود ذوالاراده و اقتضایی باشـد تا مجبور شـدن معنا پیـدا کنـد و حـال اینکه اینجا زیـد و عمرو وجود خارجی نداشـته جز صورت مرآتی. و لـذا جبر و تفویض حقیقی نسـبت به صورت مرآتی بی معنا است. و سپس می افزاید:

(فلا مجال ایضاً لتفسیر المنزله بین المنزلتین علی منهج الحکماء...)(۲)

و مطلب را ادامه می دهند تا می رسد به این عبارت:

(فحینئـذ یصـیر معنی نفی الجبر و التفویض عن تلک الصوره و إثبات منزله الوسـطی بین طرفی الإفراط والتفریط من باب السالبه بانتفاء الموضوع فی الأولین و من باب المجاز فی الإسناد فی الثالث...)(۳)

بنـابراین، نفی جبر و تفویض را از بـاب سالبه به انتفاء موضوع دانسـته و اثبات أمر بین الأمرین را از باب اسـناد مجازی همچون نسبت «جری به میزاب» می داند.

سخن صاحب «بیان السعاده» :

در این تفسیر که نویسنده آن (ملا سلطانعلی گنابادی) یکی از مشاهیر عرفاست آمده است:

یا آن اشاره است به آنچه صوفیّه در مقام توحید می گویند (توحیدی که برای

۱- . همان.

۲- . همان.

۳- . همان، ص ۸۴.

بعضـی از سالکـان به طریق حال و برای بعضـی به نحو مقام بروز می یابـد) و برای کسـی که به این پایه از توحیـد نرسـد، زبان گشودن به آن [هرگز] جایز نمی باشد.

و آنگـاه که توحیـد، حـالِ سالـک گشت، هنگـام زوالِ آن حـال، لب گشودن به آن جـایز نیست. و اگر توحیـد، حـال یـا مقام سالک نگشته است، پس او بدان لب گشاید [ریختن] خونش مباح است.

و آن این است که خـدا برای سالـک به اسم «واحـد» و «اَحَـد» تجلّی کنـد، پس در [عالَم] وجود جز [خـدای] واحـد یا احـد را مشاهـده نکنـد؛ نه اول را بنگرد و نه آخر را و نه علّت و نه معلول و نه ظـاهر و نه باطن و نه صاعـد و نه نازل و نه مُـدْرَک و نه مُدْرِک را بلکه همه اینها را اعتباراتی از نفوسِ محجوب بیند و عدمیاتی که حقیقت ندارند.

پس معنـا این است که خـدا اول است بی اعتبار اولیت برای او، و آخر است بی اعتبار آخریت برای او، و ظاهر و باطن بودن او [نیز] چنین است؛ یعنی چیزی و چیزی نیست و هیچ اعتبار و اعتباری در دار (و سرای) وجود نمی باشد.

و به این مقام اشاره دارد این شعر که:

حلول و اتّحاد اینجا محال است***که در وحدت، دویی عینِ ضلال است

هرآنچه نثر و نظم در این مقوله گفته انـد، اشاره به این مقام دارد یا ناشـی از آن است، و به عـدم جواز تفوُّه (زبان گشودن) به این وحدت و عدم جواز اعتبار آن برای کسی که حال و مقامش این نیست رهنمون می باشد.

به این معنا اشاره دارد این شعر:

اَلا تا با خودی زنهار زنهار***عبارات شریعت را نگه دار(۱)

۱- . بیان السعاده۴: ۱۴۴؛ بیـت اخیر از شـیخ محمـود شـبستری در«گلشن راز» است. لاـهیجی در شـرح این بیت می گویـد:«تا زمـانی که سالـک بـا خود باشـد وعقلش برقرار بُود، الفـاظ وعبـاراتی که مخالف شـرع باشـد نمی توان گفت و ارباب طریقت تجویز نفرموده اند و منع افشاء اسرار کرده اند...» (شرح گلشن راز: ۵۵۹).

پیداست که معنای این سخن این است که انسان تا با خود باشد باید ظاهر شریعت را حفظ کند و آن گاه که به حقیقت برسد، شریعت باطل می شود و نیازی به آن نیست؛ زیرا تحصیل حاصل می شود.

اول و آخر و ظاهر و باطن در بیان تأویل

در بیانِ تأویل «اوّل» و «آخر» و ... روایات دل نشینی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) رسیده است که در ذیل، بعضی از آنها را می آوریم:

۱. از پیامبر (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمودند:

أنا الأوَّلُ و الآخر؛ أوَّلٌ فی النُّبوه، و آخرٌ فی الْبِعْثَه؛(۱)

من أوّل و آخر می باشم [یعنی] در نبوّت اوّلم و در بعثت آخر.

در این حدیث، پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیان می دارد که آن حضرت «اول» است؛ یعنی در نبوت اول می باشد؛ (زیرا نبوت آن حضرت از دیگر پیامبران مهم تر و قبل از همه است) و او «آخر» است به این معنا که پس از همه پیامبران به نبوت برانگیخته شد. در این موضوع به حدیث زیر توجه بفرمائید:

صالح بن سهل از حضرت صادق (علیه السلام) نقل می کند که:

إنّ بعض قریش قال لرسول الله (صلی الله علیه و آله) بأیِّ شیء سَبَقتَ الأنبیاءَ، و فُضِّلتَ علیهم و أنت بُعِثتَ آخرهم و خاتمهم؟ قال: إنی أول من أقرَّ بربِّی جلَّ جلاله و أول من أجاب حیث أخذ الله میثاق النبیین وأشهَدَهُم علی أنفسهم {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى}(۲) فکنتُ أولَ نبیٍّ قال بلی، فَسَبَقتُهُم إلی الإقرار بالله عزَّوجلَّ ؛(۳)

۱- . إعلام الوری (امین الإسلام طبرسی) ۱: ۵۱ ؛ بحارالأنوار۱۶ : ۱۲۰.

۲- . سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۲.

۳- . بحارالأنوار۱۵ : ۱۵ ۱۶، حدیث ۲۱ ؛ اصول کافی ۱ : ۴۴۱ (با اندکی تفاوت) .

بعضی از قریش به پیامبر عرض کردند:

به چه امتیازی بر انبیاء سبقت جسته و بر آنها برتری یافتی؟ درحالی که در بعثت، آخر آنها، و تو پایان دهنده پیامبرانی؟

فرمود: آن گاه که در عالَم ألست و میثاق، خداوند از پیامبران عهد و پیمان گرفت، و آنها را بر خودشان شاهد قرار داد، و فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: آری، آنجا من اولین پیامبری بودم که «بلی» گفته و در اقرار به ربوبیت حق بر سایرین پیشی گرفتم.

۲. از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) سؤال شد چگونه صبح کردی؟ فرمودند:

اَصبحتُ و أنا الصِّدیقُ الأکبر و الفاروقُ الأعظم، و أنا وَصیُّ خَیر الْبَشر و أنا الأوَّلُ و أنا الآخرُ و أنا الباطنُ و أنا الظاهرُ و أنا بکُلِّ شیء عَلیم و أنا عَینُ الله... و أنا اُحیی و أنا اُمیتُ و أنا حَیٌّ لا أمُوتُ؛

[شب را سپری ساختم و] به صبح درآمدم درحالی که منم صدّیق اکبر [راست گوترین راست گوها] و فاروق بزرگ [و برترین کس که حق را از باطل جدا می سازد] و جانشین بهترین آدمیان، و منم اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و من بر هرچیزی دانایم، و من چشم خدایم ... و منم که زنده می سازم و می میرانم و خود زنده ام و نمی میرم!

اَعرابی از این سخن آن حضرت در شگفتی [و حیرت] فروماند [چه این صفات همه از آنِ خداست] از این رو امام (علیه السلام) در تبیین سخنشان فرمودند:

«من اوّلم» اول کسی که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایمان آورد «من آخرم» آخرین نفری که پس از گذاشتن او در لحد، سویش نگریست «من ظاهرم» پشتیبان اسلام «من باطنم» آکنده از علم، «من بر هرچیزی دانایم» به هرچیزی که خدا پیامبرش را به آن آگاه ساخت و او مرا خبر داد «من چشم خدایم» چشم خدا بر مؤمنان و کافران... «من زنده می سازم» سنت رسول خدا را «من می میرانم» بدعت را «من

زنـده ام و نمی میرم»؛ زیرا خـدای متعـال فرمود: {وَلاـ تَحْسَـبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِی سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِنـدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ}(۱)؛ آنان را که در راه خدا کشته شدند، مردگانی مپندارید، بلکه آنان زنده اند و نزد پروردگارشان روزی می خورند.(۲)

۳. روایت شده که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در مسجد نشسته بودند و در محضر آن حضرت گروهی از اصحابش حضور داشتند، به ایشان گفتند: ای امیرمؤمنان، برایمان حدیث کن! فرمود: وای بر شما! سخن من سخت و دشوار است جز عالمان آن را درک نمی کنند! آنان اصـرار ورزیدند که آن حضرت برایشان سخن بگوید. فرمود: برخیزید [برویم، آنان فرمان بردند] امام (علیه السلام) به خانه درآمد و فرمود:

أنا الَّذی عَلَوتُ فَقَهَرتُ، أنا الَّذی اُحیی و اُمیت، أنا الاوَّلُ و الآخرُ و الظاهرُ و الباطنُ؛

من آنم که برتری جستم و چیره شدم، منم آن که زنده می سازم و می میرانم، منم اول و آخر و ظاهر و باطن.

آنان به خشم آمدند و گفتند: او کافر شده است! و برخاسـتند [که بروند] امام (علیه السـلام) فرمود: به شما نگفتم که سخن من سنگین است، جز عالمان نمی توانند خردپذیری آن را دریابند! بیایید تا آن را برایتان تفسیر کنم، آن گاه فرمود:

اینکه گفتم: «من بالا رفتم و چیره شـدم» [یعنی] من همانم که این شمشـیر را بر شـما افراختم و بر شـما سیطره یافتم تا به خدا و رسولش ایمان آوردید.

اینکه گفتم: «من زنـده می سازم...» [یعنی] من سـنت را زنـده می کنم و بـدعت را می میرانم، و نخستین کسـی می باشم که به خدا ایمان آورد و مسلمان شد و آخرین کسی هستم که کفن را بر پیامبر پوشاند و دفنش کرد و نزد من است علم ظاهر و

۱- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۶۹.

۲- . مناقب آل ابی طالب (ابن شهرآشوب) ۲: ۲۰۵ ؛ بحارالأنوار۳۹ : ۳۴۷ ۳۴۸.

باطن.(۱)

۴. در زیارت آل یس می خوانیم:

أنتُمُ الأوَّلُ وَالآخِرُ؛(۲)

شما هستید اول و آخر.

این جمله نیز با توجه به قراین دیگر به این معناست که شما [ای امامانِ من] از نظر مقام و منزلت، اولین اَوصیا هستید، و از این جهت که پس از شما اوصیایی نخواهد بود، آخرین آنهایید.

۱- . الاختصاص (شیخ مفید): ۱۶۳؛ بحارالانوار ۴۲: ۱۸۹.

۲- . احتجاج طبرسی ۲: ۳۱۷ ؛ بحارالانوار ۹۹: ۸۲ .

آیه دوم: اللّه نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ...

اشاره

قال الله تعالی:

{اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِی زُجَاجَهٍ الزُّجَاجَهُ كَأَنَّهَا

كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَهٍ مُّبَارَكَهٍ زَيْتُونِهٍ لاشَرْقِيَّهٍ وَلاغَرْبِيَّهٍ

يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِیءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌعَلَی نُورٍ يَهْدِی اللهُ لِنُورِهِ

مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِيمٌ}

(سوره نور (۲۴) آیه ۳۵)

خدا نور آسمان ها و زمین است! مَثَلِ نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی باشد و آن چراغ در جامی بلورین قرار گیرد که چونان ستاره ای درخشان به نظر می آید، از درختِ خجسته زیتونی برفروزد که نه شرقی است و نه غربی؛ نزدیک باشد که روغنش هرچند بدان آتشی نرسد روشنی بخشد ونوری بالای نور دیگر پدیدآید [وپرتوهای نورانی درهم تند] خدا هرکه را بخواهد با نور خویش هدایت می کند، و این مَثَل ها را خدا برای مردم می زند و خدا به هر چیزی داناست.

درباره آیه نور سخن فراوان گفته شده است، قاضی سعید قمی که از شخصیت های معروف اسلامی است و عالمی می باشد که با بسیاری از علوم اسلامی آشناست(۱) در شرح توحید صدوق، سخن مفصلی در تفسیر این آیه می آورد،(۲) غزالی نیز تفسیری در این زمینه دارد به نام «مشکاه الأنوار فی توحید الجبار»،(۳) مرحوم شیخ هادی تهرانی(۴) نیز رساله ای کوچک و قوی در تفسیر

۱- . قاضی سعید قمی (زنده تا سال ۱۱۰۷ه) از حکما و عرفای بزرگ ایران در دورانِ صفویه است. وی از شاگردانِ ممتاز ملامحسن فیض کاشانی و ملاعبدالرزاق لاهیجی و مولا رجب علی تبریزی(سه عالِم بر جسته آن زمان) به شمار می رفت، و آثار نفیسی از خود به یادگار نهاد، مانند: کلید بهشت، شرح اربعین، اسرار عبادات و... قاضی سعید برخی از مسائل بنیادین حکمت متعالیه ملاصدرا را برنتافت و به نقدِ مسئله «اصالتِ وجود» و بعضی از مسائل مهم حکمتِ صدرا پرداخت و بر خلافِ نظر ملاصدرا دیدگاه ویژه خود را بیان داشت و آن را با دلایل علمی استوار ساخت (برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به، مقدمه شرح توحید صدوق۱: ۱ ۱۲؛ مجله حوزه، شماره ۹۳).

۲- . نگاه کنید به، شرح توحید صدوق (اثر قاضی سعید قمی) ۲: ۵۸۳ ۶۶۹ .

۳- . در ضمن رسائل غزالی ص۲۶۸ ۲۹۲، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.

۴- . شیخ هادی تهرانی نجفی متوفای سال ۱۳۲۱ه ق است. شیخ آقا بزرگ تهرانی در «هدیهالرازی: ۱۶۹» می نویسد: «وی از شاگردان شیخ انصاری و شیخ العراقین و میرزای شیرازی به شمار می آید و از عالمان بزرگ و محقق، جامع معقول و منقول می باشد، به فروع و اصولِ دین آگاه است و مرجع تقلید و اهل تأسیس و تنقید.» وی در علوم مختلفه اسلامی آثار ارزشمندی دارد که از جمله همان تفسیر آیه نور است به نام نوریه که در سال ۱۳۷۲ه ق به نام «اشعه نور» به قلم میرزا حسن مصطفوی ترجمه و چاپ شده است.

آیه نور نوشته است.

بررسی واژه ها و معنای آیه

واژه هـای این آیه روشن و گویـاست: {کَمِشْـکَاهٍ} مشـکات جـاچراغی است، نوعی فرورفتگی در دیوار که درخانه های گلی قدیم برای گذاشتن چراغ در نظر گرفته می شد.(۱)

{مِصْبَاحٌ} نوعی چراغ و کانون نور و روشنایی است که تاریکی ها را می شکافد و پرتوهای نورانی را می پراکند.(۲)

{زُجَاجَه} به معنای شیشه و ظرفِ بلورین می باشد.

{کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ} ستاره درخشان است که نور از آن می تابد و برق می زند.

در این آیه آمده است که «خدا نور آسـمان ها و زمین است» که یا بدین معناست که خدا روشنایی بخش آنهاست و یا هدایت کننده آسـمان ها و زمین و یا هدایت گر اهل آنهاست و... . از آنجا که مِثل و مانندی برای خدا وجود ندارد برای حضرت حق «مَثَل» زده شـده است و گفته شـده که مَثَل نور خـدا به طاقچه ای می ماند که در آن چراغی باشد، و ماده روشـنایی بخش این چراغ از روغنِ زیتون فراهم آیـد که آن روغن از درخت زیتونی به دست آیـد که در نـاحیه شـرقی یا غربی زمین نباشـد که از آفتـاب صبح یـا عصـر بهره کامل نـدارد، بلکه در مکانی قرار گرفته که آفتاب به طور کامل بر آن می تابـد و زیتون به دست آمده از آن ممتاز می باشد و روغن حاصل از این زیتون بسـیار شفاف و عاری از مواد زائد است به گونه ای که بی آتش زدن می درخشد.

۱- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۴۶۳؛ جلاءالأذهان (ابوالمحاسن جرجانی) ۶ : ۳۱۳.

۲- . چنان که محقق طریحی در مجمع البحرین (۲ : ۵۷۶) می گوید: المصباح: السراج الثاقب المضیء.

از سویی شیشه ای بلورین نیز نور چراغ را در بر گرفته و از هر نظر روشنایی آن کامل است و پرتوهای این چراغ در همه جای اتاق تاریک انعکاس می یابد و هیچ نقصی در آن وجود ندارد.

مَثَل نور پروردگار در قلب های اهل ایمان چنین است؛ آنان دلشان به نور هدایت الهی روشن است، اعتقاد و شناخت آنها نسبت به خدای متعال تیرگی ندارد و در تردید و دو دلی به سر نمی برند.

اینکه در آیه آمده است {نُورٌ عَلَى نُورٍ} یا به معنای نور دوچندان است و مقصود روشنایی زیاد می باشد و یا اینکه گویای نورهای فراوان و گوناگونی است که از روغن مصفّا و شفاف و شیشه بلورین و منبع نورانی پدید می آید.

اینکه فرمود {يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ}؛ یعنی به همین گونه که مثل زده شد خدا هر کدام از بندگانش را که بخواهد هدایت می کند، و آن گاه که بنده ای را هدایت کرد قلب او به نور الهی روشن و نورانی می شود.

در پایان آیه می فرماید {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} یعنی خداوند بر همه چیز آگاه است و علم او به کلیات منحصر و محدود نیست، بلکه ریزترین مسائل آفرینش را می داند.

چگونگی اطلاق نور به خدا

در آیه آمده است «خدا نور آسمان ها و زمین است»، اطلاق نور به همین معنای ظاهری که از خورشید و ستارگان دیگر نمودار است برذات مقدس حضرت حق درست و صحیح نمی باشد. خدا منزه است از اینکه به این نور محسوس هرچند بسیار لطیف تعریف شود.

از این رو، در بیان مقصود از آیه اَقوالی مطرح است:

۱. تقدیر مُضاف

گفته اند: در آیه، مضافی در تقدیر می باشد و آن واژه «ذو» است به معنای صاحب و مالک؛ یعنی خدا مالکِ نورِ آسمان ها و زمین است.

نظیر اینکه گویند: «زید کرمٌ» ؛ یعنی «ذو کرم» زید صاحب کرم است، وگرنه حمل «کَرَم» بر زید درست نمی باشد.(۱)

۲. نور به معنای «مُنوِّر»

براساس این نظر، مضافی در تقدیر نمی باشد، بلکه در واژه نور تصرف می شود به این معنا که خداوند روشنایی بخش آسمان ها و زمین است و آنها را به وسیله خورشید، ماه و ستارگان و... نورانی می سازد.(۲)

۳. نور به معنای «مُدَبِّر»

نور به معنای «مُدَبِّر» نیز کار برد دارد؛ وقتی گویند «فلان شخص نور قوم است».

یعنی رئیس آنهاست که آنها را در کارها هدایت می کند و صواب را به آنان می نمایاند و از نادرستی ها بازشان می دارد.

در بعضی از تفاسیر(۳) و منابع(۴) این معنا به کار رفته است، و بر اساس آن بیان می شود که «خداوند مدبر (برنامه ریز و مدیر) آسمان ها و زمین است».

۴. نور به معنای ایجاد کننده و هستی دهنده

بر اساسِ این معنا، خداوند آفریننده و هستی بخش آسمان ها و زمین می باشد؛ زیرا نور در ذات خودش ظاهر و آشکارسازِ دیگر چیزهاست و اساس این ظهور، تحقق یافتن، پیدایش و هست شدن و وجود پیدا کردن می باشد.

۱- . مراجعه شود به انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی) ۴: ۱۰۷ ؛ بحارالأنوار ۴: ۲۰.

۲- . همان.

۳- . جامع البیان(طبری)۱۸: ۱۰۵؛ زادالمسیر(ابن جوزی)۳: ۲۹۵؛ مفاتیح الغیب(تفسیر فخررازی)۲۳: ۳۷۹.

۴- . بحارالأنوار ۴: ۲۰؛ نور البراهین (شرح توحید صدوق) ۱: ۴۰۰.

در تفسیر بیضاوی آمده است:

فانّ النور ظاهرٌ بـذاته مُظْهِرٌ لغیره؛ وأصلُ الظهور هو الوجود، کما أنّ أصلَ الخفاء هو العَـدَم؛ و الله سـبحانه موجود بـذاته، مُوجِدٌ لما عداه....(۱)

نـور بـه ذات خـویش آشـکار است و دیگر چیزهـا را آشکار می سـازد؛ و اصـل ظهـور همـان وجـود اسـت،چنـان کـه اصـل خفا(پوشیدگی) عدم می باشد؛ خدای سبحان به ذات خویش وجود دارد و به وجود آورنده دیگر چیزهاست... .

بنابراین، وجود خدای متعال ذاتی اوست و دیگر موجودات به او موجودند.(۲)

۵. نور به معنای هدایت و هدایت گر

در بعضی احادیث می خوانیم که مقصود از «نور» در این آیه به معنای «هدایت» و «هدایت گری» است:

شیخ صدوق به سند صحیح از عباس بن هِلال روایت می کند که می گفت: از امام رضا (علیه السلام) درباره این سخن خدای متعال پرسیدم: {اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}، آن حضرت فرمود:

هادٍ لأهل السَّماءِ و هادٍ لأهل الأرض؛

[یعنی خدا] هدایت کننده اهل آسمان است و هدایت گر زمینیان.

و در روایت برقی آمده است [که آن حضرت فرمود]:

هُدَی مَن فی السَّماوات و هُدَی مَن فی الأرض؛(۳)

۱- . انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی) ۴: ۱۰۷ ؛ در بحارالانوار ۴: ۲۰.

۲- . در مباحث آینده، نقد و بررسی تفسیر نور به وجود و ایجاد خواهد آمد.

۳- . توحید صدوق: ۱۵۵ (باب ۱۵، حدیث۱)؛ معانی الأخبار: ۱۵، حدیث ۶ ؛ اصول کافی ۱: ۱۱۵، حدیث ۴ ؛ بحارالانوار ۴: ۱۵.

[خداوند] هدایت گر همه کسان [و موجودات و چیزهایی] است که در آسمان ها و زمین اند.(۱)

مَثَل نور خدا

اگر مقصود از {نُور} در آیه، «هدایت گری» و «روشنایی بخشی» باشد، {مَثَلُ نُورِهِ} معنای مشخصی می یابد؛ مَثَل نور خدا همان هدایت در قلب مؤمن است که دلش را بسان آن چراغ (با آن ویژگی ها که ذکر شد) روشن می سازد، و بی تأویل و توجه به بطون آیه، می توان معنایی درست از مَثَلِ نور خدا ارائه داد.

لکن اگر {نُور} به معنای «مُدَبِّر» و «مُوجِد» گرفته شود، {مَثَلُ نُورِهِ} معنای درست نمی یابد و باید در آن تصرُّف گردد و معنایی غیر از تدبیر و ایجاد مدنظر قرار گیرد.

سخن علامه طباطبائی

اشاره

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، چنین می نویسد:

۱- . اینکه مراد از سماوات و ارض در آیه شریفه اهل آسمان ها و زمین باشد و مضاف الیه نور کلمه اهل یا مشابه آن باشد دراصطلاح مجاز در اسناد گفته می شود مانند: جری المیزاب و سال الوادی که جریان و سیلان مجازاً به میزاب (ناودان) و به وادی (بیابان دره) نسبت داده شده و در حقیقت مسندالیه ماء (آب) و مطر (باران) است، چنان که در آیات دیگری این روش به کار رفته است مانند: {فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ} (یونس ۱۰ : ۹۸) {أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ} (یوسف ۱۲: ۷۰) {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا} (یوسف ۱۲: ۸۲) که در تمام اینها مسندالیه اهل قریه و اهل عیر (قافله) است و مجازاً به قریه و قافله اسناد داده شده است البته چنین نیست که تفسیر نور در آیه شریفه به هدایت گر و راهنما بدون تقدیر و مجاز صحیح نباشد چه آن که خداوند متعال هادی و راهنمای هر چیزی است به هدایت عام تکوینی چنان که فرموده است: {قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} (طه ۲۰: ۵۰).

النور معروف وهو الـذی یظهر به الأجسام الکثیفه لأبصارنا فالأشـیاء ظاهره به وهو ظاهر مکشوف لنا بنفس ذاته فهو الظاهر بذاته المظهر لغیره من المحسوسـات للبصـر. هـذا أول ما وضع علیه لفظ النور ثم عمّم لکل ما ینکشف به شـیء من المحسوسات علی نحو الاستعاره أو الحقیقه الثانیه فعدّ کل من الحواس نوراً أو ذا نور یظهر به محسوساته کالسمع والشم والذوق واللمس. ثم عمّم لغیرالمحسوس فعدّ العقل نوراً یظهر به المعقولات کل ذلک بتحلیل معنی النور المبصر إلی الظاهر بذاته المظهر لغیره.

وإذ کان وجود الشـیء هو الذی یظهر به نفسه لغیره من الأشـیاء کان مصداقاً تاماً للنور ثم لما کانت الأشیاء الممکنه الوجود إنما هی موجوده بإیجاد الله تعالی کان هو المصداق الأتمّ للنور... ؛(۱)

کلمه نور معنایی معروف دارد و آن عبارت است از چیزی که اجسام کثیف و تیره را برای دیـدن ما روشن می کنـد... پس نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالـذات و مُظهِر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن. این اولین معنایی است که کلمه نور را برای آن وضع کردنـد. بعداً به نحو اسـتعاره یا حقیقت ثانویه به طور کلی به هرچیزی که محسوسات را مکشوف می سازد اسـتعمال نمودند، در نتیجه حواس ظاهر ما را نیز نور خواندند؛ مثل حس سامعه و... ، سپس برای غیرمحسوسات نیز تعمیم داده شد.

در نتیجه عقل نوری شـمرده شد که معقولات را روشن می کند... و چون وجود هر شـیء، نفس آن شـیء را برای دیگر اشـیاء ظاهر می کند، پس وجود مصداق تامّ نور است و چون ممکنات به ایجاد خدا موجودند پس خدا مصداق أتمّ نور است... .

سپس سه معنا برای «نور» می آورد:

۱- . المیزان ۱۵ : ۱۲۲.

۱. اطلاق نور به ذات مقدس حضرت حق به معنای وجود استوار به ذات خدا.

اینکه خدا نور است، یعنی وجودی می باشد قائم به ذات خودش.

۲. اطلاق نور به همه موجودات به معنای وجود قائم به غیر.

بنابراین معنا، همه موجودات اِشراقِ حضرت حق اند و از نور حق که قائم به ذات است ظاهر می شوند.

۳. نور به معنای خاص که همان نور هدایت است.

علامه پس از سخنانی در این زمینه، در پایان چنین می نویسد:

فقدتَحَصَّل أنَّ المُرادَ بالنور، فی قوله تعالی {اللّهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} نوره تعالی من حیث یَشرُقُ منه النورُ العام الَّذی یَستَنِیرُ به کلُّ شیء وهو مساوٍلوجود کل شیء وظهورِهِ فی نفسه ولغیره؛(۱)

چکیده سخن این است که مراد از نور در این سخن خدای متعال که «خدا نور آسمان ها و زمین است» این است که خداوند متعال نوری است که نور عام از آن می درخشد؛ نور عامی که سبب روشنایی همه چیزهاست و آن مساوی وجود هر چیزی و ظهور آن است برای خودش و دیگری.

نقد سخن علامه

در سخن علامه نکاتی شایان نقد و بررسی است:

۱. اینکه «نور»، «وجود» معنا شود تکلُّف است و در لغت به این معنا کاربُرد ندارد، بلکه نور همان حقیقتی است که خودش نمایان است و دیگر چیزها را آشکار می سازد؛ و اگر این نور به حواس و عقل تعمیم داده شود باز اشکال بر طرف نمی گردد.

۲. فرموده اند که {اللّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...}؛ «خدا نور آسمان ها و زمین

۱- . المیزان۱۵: ۱۲۲.

است»، یعنی ایجاد کننده آسمان ها و زمین است به اشراقِ نور وجود، به این دلیل که نور خودش پیداست و دیگر چیزها را آشکار می سازد، و هر آنچه وجود و تحقق یابد همین حالت را دارا می باشد؛ یعنی «ظاهرٌ لنفسه» است و «مُظهِر لغیره».

لیکن روشن است که ویژگی نور «مُظهر لغیره» است (دیگری را روشن می کند) نه اینکه در معرض دیدن قرار می گیرد و دیگران می توانند آن را ببینند. بنابراین «ظاهر لنفسه»؛ خودش پیداست، معنای درستی می باشد، اما معنای «مظهر لغیره»، در معرض دیدِ دیگران قرار گرفتن نمی باشد.

۳. علامه «نور» را در آغاز به معنای افاضه بخش نور عام می گیرد که همان ایجاد وجود آسمان ها و زمین است؛ و آن گاه در {مَثَلُ نُورِهِ}، «نور» را نور هدایت معنا می کند؛ و این خود قطع ارتباط میان دو قسمتِ آیه است، درحالی که ظاهر آیه، این گسست را بر نمی تابد و مقصود از نور در بخش دوم، اشاره به همان نوری است که در آغازِ آیه آمده است.

۴. در ارتباط با خدا اگر «نور»، «وجود» معنا شود و «وجود» به معنای «ایجاد» باشد، آیه این گونه معنا می شود که: «خدا آفریننده آسمان ها و زمین است»، گرچه اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند، لیکن پیداست که خدا آفریننده همه چیزهاست، و در جمله مذکور به فرض آسمان ها «عرش» را در برگیرد، «عقول»، «فرشته ها»، و... باقی می ماند، و اختصاص ایجاد و آفرینش به آسمان ها و زمین تناسب درستی ندارد و چنانچه نور به معنای روایی آن یعنی هدایت گر اهل آسمان ها و زمین باشد تناسب محفوظ است.

یادآوری و تتمیم

هرچند اختصاص «نور» به آسمان ها و زمین روشن نباشد و درک نکنیم، با توجه به اینکه ناگزیر از عدول از معنای ظاهری آیه هستیم، بجاست همان معنایی را به کار بریم که در احادیث آمده است و تناسب هر دو قسمت آیه با آن حفظ

می شود، و آن این است که خدا هدایت گر آسمان ها و زمین یا راهنمای اهل آسمان ها و زمین است و مَثَل نور هدایتش در قلب مؤمن مانند چراغی است در قندیل و... .

افزون بر این، جملات بعضی از دعاها را به عنوان تأیید، می توان مورد توجه قرار داد.(۱) در بحارالانوار به نقل از «مَن لایحضره الفقیه» با سند صحیح از معروف بن خَرَّبوذ، از امام باقر یا صادق(درباره دعای قنوت وَتر آمده است:

...اَللّهمَّ أنتَ الله نُورُالسموات والأرض، وأنتَ الله زَینُ السموات والأرض، وأنت الله جمالُ السموات والأرض؛(۲)

بارخدایا، تو نور آسمان ها و زمینی، و تو زینت آسمان ها و زمینی، و تو جمال آسمان ها و زمینی.

در اینجا نور آسمان ها و زمین، یعنی هدایت گر آنها یا روشنی بخش آنها؛ و نیز زینت و جمال آسمان ها، یعنی زینت بخش و آراسته ساز آنها.

بنابراین، با اینکه در جعل اصطلاح مشکلی نیست، به راحتی نمی توان «نور» را به معنای «وجود» گرفت، و خدشه هایی که ذکر شد به ذهن می آید.

آری اگر معنایی که در روایات هست دارای اشکال عقلی باشد و نتوان آن را پذیرفت در آن صورت می گوییم که روایت درست نیست، لیکن آن گاه که در حدیث «نور» به «هاد» (هدایت گر) معنا شده و از نظر عقل نیز اشکالی ندارد، جایی برای عدول به دیگر معانی باقی نمی ماند، هر چند بررسی و بحث درباره آن

۱- . وجه تأیید به این صورت است که همان طورکه در دو جمله اخیر دعا ابتدا اصل خلقت آسمان ها و زمین مفروض است و سپس حضرت حق زینت و جمال آنها معرفی شده است و چون از طرفی نمی شود خودِ ذات مقدّس را زینت یا جمال آنها دانست بلکه باید به زینت بخش معنا کرد، در جمله اول دعا هم ابتدا بایستی اصلِ خلقت آسمان ها و زمین را مفروض گرفت در نتیجه نور را هم نمی توان به معنای وجود آنها گرفت.

۲- . بحارالأنوار۸۴ : ۲۶۸ ، حدیث ۶۶ ؛ من لایحضره الفقیه ۱: ۴۹۰.

باید صورت گیرد.

نتیجتاً نور به معنای وجود، نه دلیل لغوی دارد و نه دلیل نقلی و نه دلیل عقلی، البته اگر اصالت با وجود و وجود هم واحد باشد، آنگاه «الله نور السموات والأرض» به معنای «الله وجود السموات والأرض» صحیح است.

درحالی که هر یک از اصالت و وحدت وجود محل اختلاف کثیر است.

سخن ملاصدرا

مرحوم آخوند ملا صدرا بعضی از آیات قرآن را (بخشی از سوره بقره، به ویژه آیه الکرسی، آیه نور و...) تفسیر کرده است، درباره آیه نور ایشان بیان طولانی دارد؛ نخست اَقوال و وجوه مختلف را نقل می کند و آن گاه آنچه را که به نظرش حق و درست آمده است بیان می دارد.

ملاصدرا می گوید که «نور» از نظر اشراقیین و پیروانشان حقیقتی بسیط است که به ذات خویش ظاهر می باشد و دیگر چیزها را آشکار می سازد؛ ... بزرگان صوفیه نیز همین معنا را بیان کرده اند با این تفاوت که برای نور برحسب ذاتش مراتب شدید و ضعیف قائل اند.(۱)

وی آن گاه با توجه به قرائتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) (۲) بیان می دارد که {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} یعنی خدا صاحب نور آسمان ها و زمین است.(۳)

براساس این مبنا که سازگار با نظر بیشتر مفسران و علمای کلام است نور

۱- . تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۴ : ۳۴۷ ۳۴۸.

۲- . قاضی سعید قمی در «شرح توحید صدوق۲ : ۵۸۵» از اُبَّی بن کَعْب و ابو المُتَوکّل نقل کرده که نور را درصدر آیه به صیغه ماضی از باب تفعیل قرائت کرده اند؛ یعنی {اَللّه نَوَّرَالسَّمَواتِ والأرْضَ} و همین قرائت را آلوسی در«روح المعانی۹: ۳۵۷» به امیرالمؤمنین وزیدبن علی وجمعی دیگر نسبت می دهد.

۳- . تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۴ : ۳۴۹.

با معنای «هدایت گر» و«روشنایی بخش» تناسب دارد، وتناسب {مَثَلُ نُورِهِ} نیز محفوظ می ماند.

به همین ترتیب وجوهی رانقل می کند تا اینکه می گوید:

والحَقُّ أنّ حقیقةَ النورِ والوجودِ شیءٌ واحدٌ، و وجودُ کلِّ شیءٍ هو ظهورُه، فَعَلی هذا یکونُ وجود الأجسام ایضاً مِن مَراتِب النور؛(۱)

حق این است که حقیقت نور و وجود یک چیز اند، و وجود هر چیزی ظهورِ آن می باشد؛ از این رو، وجود أجسام نیز از مراتب نور است.

به نظر ملاصدرا نور با وجود مساوی است، پس {اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} یعنی خدا وجودِ وجودات یا نورالأنوار می شود.

وی با توجه به اینکه وجود هر چیزی ظهور آن است، و نیز این سخن که تنها یک حقیقت وجود دارد و آن وجود است، بیان می دارد که مرتبه أشَدِّ وجود، حضرت حق است که وجود مطلق است و مراتب ضعیف، دیگر موجودات (آسمان ها و زمین، وجودات خاص و انوار متعیّن) می باشند.

بنابراین، {مَثَلُ نُورِهِ}؛ یعنی مثل نور وجودی که از حضرت حق سریان می یابد.

دیدگاه ابن عربی

اشاره

سخن ملاصدرا به گونه ای در کلام عرفای پیش از او از جمله ابن عربی (یا عبد الرزاق کاشانی، متوفای ۷۳۰ ه. ق. که یکی از بزرگترین مفسران و شارحان آثار ابن عربی است) نیز بیان شده است، وی {مَثَلُ نُورِهِ} را «وجود مطلق» می گیرد که وجودات متعین و مقید مانند آسمان ها و زمین از آن وجود مطلق پدید

۱- . همان: ۳۵۳.

می آیند و آشکار می شوند.(۱)

نقد نظر ملاصدرا و ابن عربی

اینکه نور حقیقتی آشکار می باشد و روشن گر دیگر چیزهاست - و شامل نور حسّی و معنوی و مجرد و نور معرفت می شود - عبارتی است جامع برای مصادیق مختلف.

لیکن این سخن که نور به معنای وجود باشد، از احادیث استفاده نمی شود و در لغت نیز به اثبات نمی رسد، تنها اصطلاحی است که در فلسفه و عرفان مطرح می باشد.(۲)

نظر سید حیدر آملی

اشاره

سیدحیدر آملی از چهره های مشهور عرفان و فلسفه است.(۳)

وی در تفسیر «المحیط» (جلد۲، ص۵۲۶) تأویلاتی درباره آیه نور مطرح می کند.

به نظر ایشان اینکه «خدا نور آسمان ها و زمین است»، یعنی خدا وجود

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۷۵.

۲- . نگاه کنید به، ص ۱۷۸ ۲۰۹ همین کتاب.

۳- . سید حیدر آملی از عرفای قرن هشتم هجری و از شاگردان فخرالمحققین فرزند علامه حلی است. کتابی دارد به نام جامع الاسرار که بنا به گفته شهید مطهری از کتب دقیق عرفان نظری است. کتاب دیگر او نصّ النصوص در شرح فصوص ابن عربی که در آن ایرادات بسیاری بر فصوص گرفته است. مراجعه کنید به اعیان الشیعه (۶ : ۲۷۱ ۲۷۳) ؛ مجموعه آثار شهید مطهری جلد ۱۴ (خدمات متقابل اسلام و ایران) ص۵۷۶. ضمناً حرف های بسیار شگفت انگیزی از وی (در مقایسه بین خودش و جناب سلمان فارسی و مقایسه کتاب تفسیر المحیط و کتاب نص النصوص با قرآن و فصوص) در مقدمه تفسیر المحیط آمده است (نگاه کنید به، جلد۱ ، ص۲۱ ۲۲).

آسـمان هـا و زمین و همه چیزهـایی است که میـان آن دو است؛ زیرا نور به معنای وجود می باشـد و ظلمات به معنای عـدم، و میـان آسـمان هـا و زمین که از آنها تعبیر به «عالَم» می شود جز خـدا و وجود او (دیگر چیزها که مظهر وجود خداینـد) نیست، هرچه هست همان وجود حضرت حق است.

بر این اساس {مَثَلُ نُورِهِ} (مثل نور خـدا) که همان وجود است، مَثَل نور حسّی می باشد در «مشـکاه». مقصود از «مشـکاه» (به اطلاق) در اینجا عالم أجسام است؛ چنانچه مراد از «زجاجه» عالَم أرواح می باشد و منظور از «مصباح» عالَم عقول.

بنابراین، عالَم أجسام و أرواح و عقول در این آیه گرد آمده اند. معنای عالَم أجسام و أرواح مشخص است، فرق عالَم نفوس با عقول این است که نفوس به وسیله أبدان و أجسام فعال اند، اما عقول در فعلشان نیاز به أبدان ندارند.

حـال بـا توجه به اینکه خـدا در همه این مظـاهر و مراتب، به ذات خویش ظـاهر و آشـکارساز همه چیز است یعنی به ذات خود ظهور کرده است و همه چیز مظهر او می باشـد؛ تفـاوت تنهـا به تعیّن و تشـخّص و اطلاـق است، یـک حقیقت می باشـد که به گونه های مختلف بروز می یابد و تشأن و تطوّر پیدا می کند و هر کدام از این اطوار و شؤونِ مختلف به لحاظ تعین و تشخص خود، غیر دیگری و ممکن بر او صادق است.

تعینات نیز حقیقتی ندارند و امور اعتباری هستند.(۱)

یعنی خدا با عدم لحاظ تعیّن، همه چیزهاست، و با حفظ تعیّن، هیچ یک از اشـیاء نیست. بعضی گفته اند: بهترین مثال برای این مسئله «موم» است که می توان آن را به شکل های مختلف درآورد (به صورت درخت، پای شیر، برگ درخت و...) با

۱- . ملاصدرا در توضیح این قاعده به عدمی بودن تعینات اشاره کرده است. نگاه کنید به، اسفار۶ : ۱۱۶.

اینکه پیـداست همه آنهـا جز موم نمی باشـد؛ با حفظ تعیّن می توانـد درخت، شـیر، ... باشـد، و بی تعیّن همان موم است که به شکل های مختلف نمود دارد.(۱)

نقد

این گونه تفسیرها که در سخن سید حیدر آملی و دیگران دیده می شود بر پایه لغت یا حدیث استوار نمی باشد، بلکه بر اساس پیش ساخته های ذهنی و مسلمیّت برخی مبانی عرفانی صورت می گیرد و به همین جهت فاقد دلیل درست است.

علامه مجلسی در بحارالأنوار (آغاز جلد ۹۰) رساله ای از نعمانی را درباره انواع آیات قرآن می آورد که در اینجا مناسب است قسمتی از آن یادآوری شود، قرائن و مدارک مختلف دیگر، مضمون این سخن را تأیید می کند.

بدان ای برادرم که قرآن بسیار با عظمت و بلند مرتبه است، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ما خبر داد که قرآن با اهل بیت آن حضرت می باشد و آنان مترجمان و مفسران [واقعی] قرآن اند؛ باید تفسیر قرآن را از آنان گرفت خدای متعال می فرماید:

{فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ}(۲)؛ اگر نمی دانید از اهل ذکر سؤال کنید.

بنابراین خدای بزرگ بر مردم، علم و عمل به آنچه را در قرآن هست واجب ساخت و با وجود این، شایسـته نیست که آنان در جهل و نادانی بمانند و در ترک آن معذور نمی باشند.

همه آنچه را که خـدا در کتابش نازل کرده نزد اهل بیت پیامبر خـداست، کسانی که خدا، بندگان را به طاعت آنان واداشت و پرسش و أخذ [قرآن] را از آنها واجب ساخت... .

مقصود از «ذکر» در آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، خدای متعال می فرماید:

۱- . نگاه کنید به، ممدّ الهمم: ۳۹.

۲- . سوره انبیا (۲۱) آیه ۷.

{قَدْأنزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَّسُولاً يَتْلُوعَلَيْكُمْ آيَاتِ الله}(۱)؛

خدا سوی شما ذکر را فرو فرستاد، پیامبری که آیاتش را بر شما تلاوت کند. و «اهل ذکر» همان اهل بیت آن حضرت اند.

در صفحه ۴ حدیثی از امام ششم (علیه السلام) نقل می کند:

بدانید خدا شما را رحمت کند هرکه [امور زیر را] از کتاب خدا نشناسد، عالم به قرآن و اهل آن نیست:

وَاعلَمُوا رَحِمَكُمُ الله أنَّهُ مَن لَم يَعرِف مِن كِتَابِ اللهِ عَزَّوجَلَّ النَّاسِخَ مِنَ المَنسُوخِ وَالخاصَّ مِنَ العَامِّ وَالمُحكَمَ مِنَ المُتَشابِهِ وَالرخصَ مِنَ العَزائمِ وَالمَكيَّ والمَدنيَّ وَاَسبابَ التَّنزِيلِ وَالمُبهمَ مِنَ القُرآنِ فِي ألفاظِهِ المُنقَطعَه وَالمُؤلَّفَه وما فِيه مِن عِلم القَضاءِ وَالقَدَرِ، وَالتَّقدِيم وَالتَّأخِيرِ، وَالمُبيِّنَ وَالعَمِيقَ وَالظَّاهِرَ وَالباطِنَ وَالإبتِداءَ وَالإنتِهاءَ وَالسُّؤالَ وَالجَوابَ وَالقَطعَ وَالوَصلَ وَالمُستَثنَى مِنه وَالجَارِى فِيه وَالصِّفةَ لِمَا قَبل مِمَّا يَدُلُّ عَلى مَا بَعد وَالمُؤكِّدَ مِنه وَالفَصلَ وَ عَزائمَه و رخصَه و مَواضِعَ فَرائِضِه و احكامِهِ و مَعنى حَلالِهِ وحَرامِهِ الَّذِى هَلَكَ فِيه المُلحِدُونَ وَالمَوصُولَ مِنَ الألفاظِ وَالمَحمُولَ عَلى مَا قَبله وعَلى مَا بَعده، فَلَيس بِعالِمٍ بِالقُرآنِ، ولا هُو مِن إهلِهِ و مَتى مَا ادَّعى مَعرفِةَ هَذِهِ الأقسام مُدَّعٍ بِغَير دَلِيلٍ، فَهُو كاذِبٌ مُرتابٌ، مُفتَرٍ عَلى اللهِ الكذبَ و رسُوله، و مَأويهُ جَهنَّمُ و بِئسَ المَصِيرُ.(۲)

باطن و تأويل آيه نور

می دانیم که قرآن ظاهری دارد و این ظاهر، با بررسی و فحص از دیگر مدارک

۱- . سوره طلاق (۶۵) آیه ۱۰ - ۱۱.

۲- . بحارالانوار ۹۰: ۲ ۴ ؛ تفسیر صافی ۱: ۳۸ ۳۹.

وحیانی و نیز نبود قرائن قطعی عقلی مخالف، حجت می باشد.

افزون بر این ظاهر که با توجه به لغت و قواعد زبان عربی از قرآن استفاده می شود قرآن دارای اشارات و لطایفی است که با نظر ذوقی و ژرف اندیشی می توان به آنها دست یافت. معیار اساسی و مهم در این راستا این است که اصول و نصوص وحیانی با آنها مخالفت نداشته باشد.

لیکن آنچه به عنوان باطن یا تأویل مطرح است از ظاهر آیه استفاده نمی شود(۱) و نیز با ژرف اندیشی نمی توان به آن دست یافت. حتی اگر این معنای تأویلی با نصوص وحیانی نیز ناسازگار نباشد، بازنمی توان آن را مراد و مقصود آیه دانست؛ زیرا سند وحیانی و روائی ندارد.

تنها زمانی سخنی به عنوان تأویل پذیرفتنی است که دارای سند باشد و در آن سند تحقیق کافی صورت گیرد. به همین جهت معانی تأویلی از مراتبی برخوردارند، هرگاه سند قطعی باشد تأویل درست است و هرگاه سند ظنّی باشد تأویل نیز ظنی است و اگر سند ضعیف باشد تأویل ضعیف است، و اگر سند درست نباشد سخن از تأویل نابجاست.

این یادآوری برای این است که بعضی از بیانات تأویلی چهره های معروف فلسفه و عرفان که برخلاف اصول قرآنی و وحیانی می باشد به همین دلیل باطل شمرده می شود.

به عنوان نمونه در آیه {وَلاتَزِدِ الظَّالِمِینَ إِلَّا ضَلالًا}(۲) نوح به پروردگار عرض می کند که: خدایا، ستم گران را جز گمراهی میفزا؛ زیرا دعوتم را اجابت نکردند، و آن گاه که آنان را فراخواندم که آمرزیده شوند دست هاشان را بر گوش هایشان گذاشتند و لباس ها را به سرکشیدند و خودخواهانه و با تکبر روی بر تافتند.

۱- . هرچند، گاه به عنوان«روشن ترین مصداق ها»، یا«تطبیق کلی بر فرد»شایان توجه است.

۲- . سوره نوح (۷۱) آیه ۲۴.

و به دنبال آن خدای متعال نیز می فرماید:

{مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا}(۱)؛

به جهت خطاهایی که مرتکب شدند غرق گردیدند و به آتش دوزخ درآمدند.

در این باره ابن عربی تأویل نادرستی دارد که بازگویی آن خالی از لطف نیست.

وی می گوید: «ال» در {الظَّالِمِينَ} «ال» عهد می باشد و اشاره دارد به ظالمی که در آیه ۳۲ سوره فاطر است:

{فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ}(۲)؛

بعضی از بندگان برگزیده ما بر خویشتن ظلم روا می دارند، و بعضی از آنها میانه رو، و برخی به خیرات و کارهای نیک سبقت می جویند.

در این آیه، مقصود از «ظالم به خویشتن» کسی است که ریاضت می کشد و فانی در خدا می شود، و منظور از «مقتصد» شخص فانی در صفات است، و مراد از «سبقت گیرنده سوی خیرات» کسانی می باشند که سرگرم کارهای خوب اند و از یاد خدا غافل مانده اند.(۳)

به این ترتیب، بهترین گروه در این آیه ظالم به نفس است و پس از آن مقتصد و پایین تر از همه پیشتازان به کارهای نیک.

حال با توجه به اینکه «ال» «الظالم» در آیه ۲۴ سوره نوح، «ال» عهد است و به ظالمی که در این آیه مطرح شده بر می گردد، و نیز «ضلال» به معنای حیرت است می توان گفت که بهترین دعا را نوح در حق ظالمان کرده است؛ زیرا معنای آیه این می شود که: خدایا، ریاضت کشان را به والاترین لطف و عنایت خود برسان و آنها را در ذات خود حیران ساز. در مقابل از حضرت باقر (علیه السلام) روایت شده

۱- . سوره نوح (۷۱) آیه ۲۵.

۲- . سوره فاطر (۳۵) آیه ۳۲.

۳- . شرح فصوص قیصری: ۵۲۶ ۵۲۷.

که مقصود از {سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} حضرت علی (علیه السلام) می باشد.(۱)

و نیز در تأویل آیه اخیر {مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا} آمده است: خطیئات از خُطوه گرفته شده و مقصود این است که قوم نوح گام های استوار برداشتند و در دریای معرفت غرق شده و آتش محبت را چشیدند.(۲)

روشن است این تأویل ها با نصوص و اصول مکتب تضاد دارد، و نمی توان آن را مراد از آیه دانست.

نظیر این سخن در آیه نور، گفتار سید حیدر آملی است که {كَمِشْكَاةٍ} را عالَم أبدان فرض می کند و جملات بعد از آن را عالَم أرواح و عقول یا نفوس. این سخن وی هرچند با اصول وحیانی ناسازگار نباشد، نمی توان گفت که مراد خدا در آیه، این امور است.

باری، تأویلات اهل فلسفه و عرفان درباره آیه نور دو گونه است:

۱. تأویلاتی که با اصول قرآنی و آموزه های وحیانی ناسازگار می باشد و برخلاف آنهاست. پیداست که این نوع از تأویلات باطل است. نمونه این تأویلات این است که «نور» در آیه«وجود» دانسته شود و«سماوات و...» موجودات جهان هستی، و آن گاه {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} خدا، وجود الوجودات به شمار آید، و سپس همه یک وجود انگاشته شود که مراتب مختلف دارد و به شکل های مختلف درآمده است، و همه چیز شئون و پرتوهای نورانی حضرت حق باشد.

در این باره ما می گوئیم این تأویل نادرست است؛ زیرا ذات مقدس حق،

۱- . تفسیر برهان۴ : ۵۵۰ ۵۵۱ ، و نیز روایات متعددی به این مضمون وارد شده که منظور از {سابق بالخیرات} اهل بیت علیهم اسلام می باشند. نگاه کنید به، تفسیر برهان۴ : ۵۴۶ ۵۵۲ ؛ تفسیر نورالثقلین۴ : ۳۶۱ ۳۶۴.

۲- . شرح فصوص قیصری: ۵۲۹ ۵۳۰.

حقیقتی است و مخلوقات، حقیقت دیگری می باشند، خدا در ذات خود غنی است و خلق همه در ذاتشان فقیر و نیازمندند و همه چیز آفریده خداست. این تأویل ناشی از مبانی مسئله وحدت وجود و اصالت وجود و تشکیک در وجود می باشد، بلکه خاستگاه آن «وحدت اطلاقی» است. ما در جای خودش به این مبانی پرداخته ایم و آنها را به تفصیل بررسی کرده ایم.(۱)

۲. تأویلاتی که از آیه استفاده نمی شوند و دلیل روایی ندارند، لیکن ناسازگار و متضاد با سخن وحی نمی باشند.

این گونه تأویلات به خودی خود اشکال ندارد، لیکن نمی توان آنها را به خدا نسبت داد و مراد از آیه دانست. نمونه آن سخن ابن عربی است که در تفسیری که به او منسوب است، می خوانیم:

{مَثَلُ نُورِهِ} صفهُ وجوده وظهوره فی العالمین بظهورها به،کمثل {مِشكَاةٍ فِيهَا مِصبَاحٌ} و هی اشارهٌ الی الجسد لظُلمته فی نفسه و تَنَوُّرِه بنورُ الروحُ الذی اُشیر الیه بالمصباح، وتَشَبُّكِه بشباك الحواس تَلألؤ النور من خلالها، كحال المشكاه مع المصباح، والزجاجه إشاره إلی القلب المُتَنوِّر بالروح...؛(۲)

ابن عربی می گوید: مقصود از «مشکاه» در این آیه «بدن» است که به خودی خود ظلمانی است، و مراد از «زجاجه» قلب انسان می باشد که به نور روح و عقل، نورانی می گردد. این تعبیرها گرچه ضد اصول اسلامی نیست، لیکن دلیلی وجود ندارد که مقصود از آیه به شمار آید.

۱- . نگاه کنید به، سلسله مباحث عقائد استاد سیدان (سنخیت، عینیّت یا تباین؟) در مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی در قم وتقریرات درس ایشان در بحث فناء وتجلّی و... ؛ کتاب«عارف و صوفی چه می گویند؟» اثر مرحوم آیت الله میرزا جوادآقا تهرانی(که درآن، مبانی فوق بادقّت مورد بررسی ونقد قرار گرفته است.

۲- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۷۵.

سخن ابن سینا

ابن سینا در «اشارات» سخنی درباره مراتب نفس دارد و آن را به چهار مرحله تقسیم می کند: عقل هیولانی، عقل فعلی، عقل ملکه و عقل مستفاد.

آن گاه که نفس چیزی نمی داند و تنها ظرفیت و قابلیت دارد، «عقل هیولانی» نامیده می شود، و زمانی که این قابلیت به فعلیت می رسد آن را «عقل بالفعل» می نامند، و هنگامی که بتواند دانستنی ها را احضار کند و از آنها استفاده نماید «عقل بالملکه» است، و وقتی که با عقل فعّال ارتباط یابد «عقل مستفاد» نامیده می شود.

ابن سینا در اشارات و محقق طوسی در شرح آن، آیه نور را به این مراحل نفس تطبیق کرده اند(۱) که در مقام ثبوت و اثبات، شایان نقد و بررسی می باشد و در محل خود مورد بحث قرار گرفته است،(۲) و در حقیقت تفسیر به رأی می باشد.

احادیث تأویل در آیه نور

۱. در کتاب های اصحاب ما رضوان الله علیهم از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده که گفت: به مسجد جامع کوفه درآمدم و دیدم که امیرالمؤمنین (علیه السلام) با انگشت خود(بر زمین) می نویسد و متبسّم است. پرسیدم: ای امیرالمؤمنین، سبب تبسُّم شما چیست؟ فرمود:

در شگفتم از کسی که این آیه را می خواند و حق معرفت آن را نمی شناسد. پرسیدم: ای امیرالمؤمنین، کدام آیه؟ فرمود:

این آیه که خدا می فرماید:

{اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ} مشکات، محمد (صلی الله علیه و آله) است

۱- . شرح الإشارات۲ : ۳۵۳ ۳۵۷.

۲- . نگاه کنید به، تنبیهات حول المبدء و المعاد (اثر آیت الله مروارید) : ۱۷ ۱۸.

{فِيهَا مِصْبَاحٌ} مصباح، من هستم {الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ} زجاجه، حسن و حسین می باشد {الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} کوکب دُرّی علی بن حسین است {يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ} شجره مبارکه، محمد بن علی است {زَيْتُونِةٍ} جعفر بن محمد است {لاشَرْقِيَّةٍ} موسی بن جعفر می باشد {وَلاغَرْبِيَّةٍ} علی بن موسی الرضاست {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} محمد بن علی می باشد {وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} علی بن محمد است {نُورٌ عَلَى نُورٍ} حسن بن علی می باشد {يَهْدِى اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ} قائم مهدی است {وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}؛ و خدا این مثل ها را برای مردم می زند و بر هرچیزی دانا و آگاه است.(۱)

در بعضی از تفسیرها، از جمله در تفسیر شیخ هادی تهرانی و نیز در سخن قاضی سعید قمی استحساناتی برای این نام گذاری ها آمده است. به عنوان نمونه گفته اند حضرت سجاد از آن جهت {كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} (ستاره درخشان) نامیده شده که در زمان آن حضرت تاریکی و خفقان همه جا را فرا گرفته بود؛ و یا اینکه {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} امام جواد (علیه السلام) دانسته شده از آن جهت است که آن حضرت زمانی در جمعی حقایقی را باز گفت که همه مبهوت شدند، حضرت بر دهانشان دست نهادند و بسنده کردند.(۲)

۲. در کتاب توحید صدوق؛ با اسناد از فُضَیل بن یسار،(۳) از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که درباره {اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} فرمود:

{مَثَلُ نُورِهِ} مثل نور محمد (صلی الله علیه و آله) {كَمِشْكَاةٍ} مشکات سینه محمد (صلی الله علیه و آله) می باشد

۱- . غایه المرام (سید هاشم بحرانی) ۳: ۲۶۴ ؛ تفسیر برهان۴ : ۷۲.

۲- . نگاه کنیدبه، شرح توحید صدوق قاضی سعید قمی، ج۲، ص۶۶۵ ۶۶۷ ، واشعه نور، ص۹۶ ۱۰۵.

۳- . فُضَیل بن یَسار از راویان موثق و از اصحاب اجماع می باشد که دارای کتاب «اصل» بوده است (معجم رجال الحدیث ۱۴: ۳۵۶ ۳۵۸).

{فِيهَا مِصْبَاحٌ} در سینه آن حضرت نور علم است؛ یعنی نبوّت {الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ} یعنی علم رسول خدا به قلب علی (علیه السلام) صادر شد... {يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ} [این درخت مبارک] امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام) است که نه یهودی است و نه نصرانی {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} یعنی نزدیک است علم از دهان عالم آل محمد (علیهم السلام) درآید پیش از آنکه به آن سخن گوید (یعنی علمی که از دهان مبارک آل رسول می تراود هنوز بر زبان نیامده مشخص است و آنان درخشندگی ویژه دارند) {نُورٌ عَلَى نُورٍ}؛ امامی درپی امام دیگر.(۱)

۳. و نیز روایت شده که از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه نور سؤال شد، آن حضرت فرمود:

هو مَثَلٌ ضَرَبَه الله لَنا؛ فالنبیّ (صلی الله علیه و آله) (۲) و الأئمّه صلواتُ الله علیهم اجمعین مِن دِلالات الله و آیاته الَّتی یُهتَدی بها إلی التوحید و مصالح الدین و شرایع الإسلام و الفرائض و السنن، و لاحول و لاقوه الا بالله العلی العظیم؛(۳)

این مثلی است که خدا برای ما زد؛ پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امامان (علیهم السلام) از دلالت های خدا و آیات اویند که به وسیله آنها مردمان به توحید و مصالح دین و شرایع اسلام و فرائض و سُنَن، هدایت می شوند؛ و هیچ حرکت و نیرویی نیست مگر به [خواست و اراده] خدایِ بلند مرتبه و بزرگ.

۱- . توحید صدوق: ۱۵۷(باب ۱۵) حدیث۳ ؛ معانی الاخبار: ۱۵، حدیث۷ ؛ بحارالانوار۴: ۱۵ ۱۶، حدیث۴.

۲- . به احتمال قوی از «فالنبی» تا آخر عبارت چنانکه از عبارت قبل از آن که با «قال الصدوق» شروع شده به دست می آید کلام شیخ صدوق ; است؛ نگاه کنید به بحارالانوار ۴: ۱۷.

۳- . توحید صدوق: ۱۵۷ (باب ۱۵) حدیث ۲.

این حدیث تناسب دارد با روایاتی که در آنها «نور» در {اللَّهُ نُورُ...} به «هادی» و «هدی» تطبیق شده است، و پیداست که امامان (علیهم السلام) روشن ترین مصادیق هدایت گری و هدایت اند.

۴. عیسی بن راشد درباره این سخن خدای متعال {كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ} از امام باقر (علیه السلام) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«مشکات» نور علم است در سینه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و «زجاجه» سینه علی (علیه السلام) است که علم پیامبر به آن انتقال یافت؛ و این نور علم که از این درخت مبارک بر می فروزد شرقی و غربی نیست؛ یعنی یهودی و نصرانی نمی باشد، و پیش از آنکه از عالم آل محمد سؤال شود به آن سخن می گوید.

نوری است بالای نور؛ یعنی امامی در پی امامی از آل محمد از زمان آدم تا قیامِ قیامت هست که به نور علم و حکمت تأیید شده، و آنان اوصیائی اند که خدا جانشینان خودش در زمین قرار داد و حجت های خدا بر مردم اند؛ در هر عصری، زمین از یکی از آنان تهی نمی ماند.(۱)

مَثَل و نفی مِثْل

در قرآن آمده است که {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}(۲) ؛ خدا مانند و نظیر ندارد، و از سویی {وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ}(۳)؛ برای خداست مَثَل اعلا و برتر، و نیز می خوانیم {فَلا تَضْرِبُواْ لِلّهِ الأَمْثَالَ}(۴) ؛ برای خدا مَثَل نزنید.

مِثل، چیزی است که در جنس با چیز دیگر مانند و شبیه است، و «مَثَل» یعنی

۱- . توحید صدوق: ۱۵۸ (این روایت را صدوق; به سند متصل از عیسی بن راشد که از راویان مورد وثوق و صاحب اصل است روایت کرده است).

۲- . سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱.

۳- . سوره نحل (۱۶) آیه ۶۰ .

۴- . سوره نحل (۱۶) آیه ۷۴.

صفت یا توصیف.(۱) مَثَل های قرآن، همه، به گونه ای ویژه، توصیف مطلب اند.

بنابراین «مِثل» غیر از «مَثَل» است و خدا «مِثْل» (نظیر و همتا) ندارد، لیکن چرا خدا در قرآن می گوید که برای خدا«مَثَل» نزنید؟ شیخ طوسی در تفسیر«تبیان» عبارت گویایی دارد و می نویسد:

اینکه خدا می فرماید «برای خداست مَثَل برتر»... منافاتی ندارد با این آیه که «برای خدا مثل نزنید»؛ زیرا مقصود از آن أمثالی است که موجب شباهت و همانندی می شود؛ اما مَثَل های حکمت آمیزی را که خدا برای مردم می زند بی تشبیه ذات حق به خلقش، حق و صواب می باشد؛ چنان که خدای متعال می فرماید: {وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ}(۲)؛ این مَثَل ها را برای مردم می زنیم و آنها را در نمی یابد مگر دانایان.(۳)

بنابراین، مَثَلی که در آن خدا به خلق تشبیه شود، نادرست می باشد و نباید آن را برای خدا آورد، لیکن مَثَلی که توصیف حضرت حق است وموجب نقص نمی شود اشکالی ندارد.

{وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}(۴)؛

برای خداست مَثَل برتر در آسمان ها و زمین.

ارتباط آیه بیوت با آیه نور

پس از آیه نور، این آیه آمده است:

{فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ

۱- . لسان العرب ۱۱: ۶۱۰ ۶۱۲ ؛ مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۷۵۹.

۲- . سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۴۳.

۳- . تفسیر تبیان ۶: ۳۹۴.

۴- . سوره روم (۳۰) آیه ۲۷.

وَالْآصَالِ}(۱)؛ در خانه هایی که خدا خواست آن خانه ها رفعت یابد و در آنها نامش ذکر شود، و برایش در بامدادان و شبان گاهان تسبیح گوید.

متعلق نزدیک و روشن «فی بیوت» در این آیه، «مشکات» و یا «مصباح» است(۲)، هر چند چیزهای دیگر نیز گرفته اند.

و نیز آیه بعد چنین است:

{رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ}(۳) ؛

[در این خانه ها] مردانی اند که تجارت و داد و ستد از ذکر خدا و از اقامه نماز و پرداخت زکات غافلشان نمی سازد؛ از روزی می ترسند که در آن قلب ها و دیدگان دگرگون می شود.

در تفاسیر اهل سنّت روایت زیر نقل شده است:

ابن مَردویه از انس بن مالك و بُرَیدَه روایت کرده است که آن دو گفتند:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این آیه را قرائت کرد {فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَن تُرْفَعَ} مردی برخاست و پرسید: ای رسول خدا، این خانه ها کدام اند؟ حضرت پاسخ داد: «خانه های انبیاست». ابوبکر برخاست و پرسید: ای رسول خدا، آیا خانه علی و فاطمه از این بیوت است؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

نَعَم، من اَفاضلها؛(۴)

۱- . سوره نور (۲۴) آیه ۳۶.

۲- . فخر رازی در مفاتیح الغیب (۲۴: ۳۹۵) در بیان متعلق «فی بیوت» می نویسد: قوله تعالی: «فی بیوت اذن الله» یقتضی محذوفا یکون فیها و ذکروا فیه وجوها: احدها: ان التقدیر «کمشکاه فیها مصباح فی بیوت اذن الله». وهو اختیار کثیر من المحققین... وثانیها: التقدیر«توقد من شجره مبارکه فی بیوت اذن الله ان ترفع»... .

۳- . سوره نور (۲۴) آیه ۳۷.

۴- . الدرالمنثور(سیوطی)۵ : ۵۰ ؛ و نیز نگاه کنید به، شواهد التنزیل(حسکانی)۱: ۵۳۴ ؛ الکشف والبیان (تفسیر ثعلبی)۷ : ۱۰۷ ؛ روایات متعددی نیز ازطریق اهل بیت علیهم السلام رسیده که«بیوت» در آیه را به بیوت انبیا، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ، امیرالمؤمنین علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام تفسیر فرموده اند. نگاه کنید به، تفسیر برهان۴: ۷۳۷۷؛ تفسیر نورالثقلین۳: ۶۰۷ ۶۰۸ ؛ کشف الیقین(علامه حلی): ۳۷۷ ۳۷۸؛ بحارالأنوار۲۳ : ۳۳۲ ۳۳۳.

آری، از برترین آن خانه هاست.

بنابراین، نور ایمان و نور هدایت مطلبی مشخص است. هرگاه کسی عناد نداشته باشد این نور روشن را می یابد و خدا هدایتش می کند.

سخن پایانی

حدیثی در تحف العقول (صفحه ۳۶۹) از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که بسیار درس آموز است، امام (علیه السلام) می فرماید:

خَصلَتَین مُهْلِکَتَین: تُفتی الناسَ برأیک اَو تَدین بما لاتَعلَم؛(۱)

دو خصلت (بسیار خطرناک) و هلاک سازند [که می بایست انسان از آن بر حذر باشد و بترسد]: به رأی و نظر خود [و بی آنکه حلال و حرام خدا را بشناسد] برای مردم فتوا دهد، یا اینکه به چیزی که نمی داند [جزو دین است و در شریعت رواست] متدیّن شود.

براساس این حدیث، انسان نمی تواند آنچه را به ذهنش رسد - بی آنکه مستند به کتاب و عترت باشد - به عنوان دین بر زبان آورد.

البته مسائل و مطالبی که از نظر عقل روشن می باشد یا بر مبانی عقلانی بیّن استوار است و با مقدمات ضروری، انسان به نتیجه ای دست می یابد، جای اشکال نیست و این گونه مسائل با آموزه های کتاب و عترت ناسازگاری ندارد.

لیکن در غیر این موارد اگر انسان نظر خود را به عنوان نظر حق و درست به

۱- . نیز نگاه کنید به، بحارالانوار ۷۵: ۲۵۲. این حدیث شریف در بحارالانوار (۲: ۱۱۸، حدیث ۲۲) با عبارتی دیگر از محاسن برقی به سند معتبر از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «... و ایّاك و خصلتین هَلَكَ فیهما الرجال: أن تَدین بشيءٍ مِن رأیک أو تُفْتِیَ الناس بغیر علم».

دین نسبت دهد، کاری بس خطرناک و هلاکت آور است.

شیخ انصاری در رسائل در این باره سخنی بسیار ارزنده و بیدارساز دارد، وی این حدیث شریف را یاد آور می شود که: «إنَّ دین الله عزّوجلّ لایُصابُ بِالعُقُول النَّاقِصَه»(۱) (دین خدا با عقولی که آکنده از کاستی و نقص اند به دست نمی آید) و بر این اساس عالمان را پرهیز می دهد از اینکه احکام را از طریق «لمّ»(۲) با عقل نظری شان دریابند و آن گاه می فرماید:

و أَوْجَب مِن ذلک ترکُ الخوض فی الأدّله العقلیه النظریه فی أصول الدین، فإنَّها تعریضٌ للهلاک الدائم والعذاب الخالد؛(۳)

واجب و لازم تر از این [فهم احکام با عقل] به کار نگرفتن دلایل عقل نظری [و نظریه پردازی] در اصول دین است؛ زیرا این کار، انسان را در معرض هلاکت همیشگی و عذاب ویژه قرار می دهد.

مرحوم شیخ در این سخن مهم، از عقل نظری ما را بر حذر می دارد نه عقل ضروری؛ زیرا اعتقاداتی که براساس عقل بیّن و ضروری ثابت است، جای اشکال نمی باشد.

۱- . کمال الدین (صدوق) ۱: ۳۲۴، باب ۳۱ حدیث ۹، بحار الانوار ۲: ۳۰۳، حدیث ۴۰.

۲- . یعنی پی بردن از علّت به معلول، و مقصود در اینجا اینست که به وسیله ملاکات عقلی احکام شرعی استنباط شود.

۳- . فرائد الاصول ۱: ۶۴ .

آیه سوم: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ...

اشاره

قال الله تعالی:

{لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیعُ البَصِیرُ}

(سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱)

هیچ چیز مانند او نیست، و اوست شنوا و بینا.

این آیه، معنایی روشن دارد و در آن هیچ نوع پیچیدگی و پوشیدگی و دشواری مشاهده نمی شود. شیخ طبرسی در تفسیر «جوامع الجامع» این آیه را چنین معنا می کند:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} و هو كقولهم: «مِثْلُكَ لايَبْخَل» ، و المرادُ نَفْيُ البُخل عن ذاته، و هو مِن باب الكنايه؛ لأَنَّهُم إذا نَفَوا الشَّيءَ عَمَّن يَسُدُّ مَسَدَّه فقد نفوه عنه، فالمعنى نَفْيُ المماثله عن ذاته سبحانه، فلا فرقَ بين أن يقال: «ليس كالله شيء» ، و أن يقال: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} إلّا فائده الكنايه؛ و قيل: كُرِّرَتْ كلمهُ التَّشبيه للتَّأكيد؛(۱)

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}؛ هیچ چیز مانند او نیست. این عبارت مانند این سخن عرب است که گویند: «مثلك لايبخل» (چون تویی بخل نمی ورزد) [این سخن در مقام این نیست که بگوید مخاطب مِثلی دارد و آن مِثل بخل نمی کند، بلکه] مقصود نفی بخل از ذات شخص می باشد. و این از باب کنایه است؛ زیرا هنگامی که چیزی را از کسی که درجای شخصی دیگر قرار گرفته، نفی کردند، چنان است که از خود او نفی می کنند.

معنای آیه، نفی مماثلت (و همانندی) از ذاتِ خداست. فرقی میان این جمله که «لیس کالله شیء» (مانند خدا چیزی نیست) و این عبارت که {لَيْسَ كَمِثْلِهِ

۱- . تفسیر جوامع الجامع ۴: ۴۳.

شَیْءٌ}؛ مانند مثلِ خدا چیزی نیست. وجود ندارد مگر فایده کنایی.

وگفته اند: حرف «کاف» در {کَمِثْلِهِ} [زائده می باشد و] برای تأکید است.

براساسِ این سخن، در آیه کنایه به کار رفته است که از نظر ادبی فصاحت دارد و در بیان معنا رسا و گویاست.

وقتی مثل (و شبیه) فرضی خدا، مانند نداشته نباشد، به طریق اَولی خودِ ذات خدا مانند ندارد.

در تفسیر «نفحات الرحمن» (اثر شیخ محمد نهاوندی) ذیل همین آیه، آمده است:

{لَیْسَ کَمِثْلِهِ} وشبیه نظیره علی تقدیر وجود المثل والنظیر له {شَیْءٌ} و موجودٌ مِنَ الموجودات، فکیف بأن لا یکون له مثل و نظیر!

ففیه مبالغةٌ فی نفی المثل له تعالی. و قیل: إنَّ الکافَ هنا زائده.

و علی أیّ تقدیر، لاشبهةَ أنَّ مثلَ الشیء هو المشابه له فی الذات و الصفات، ولا مشابهه بین الممکن و الواجب، لا فی الذات و لا فی الصفات، و إن تَشارکا فی صدق بَعضِ المفاهیم (کالموجود و العالم و القادر والسمیع والبصیر ونظائرها) إلاّ أنَّ بینَ مَناشیها فی الواجب و الممکن غایه المغایره، کما هو مُحَقَّق فی مَحلِّه؛(۱)

مانندِ مِثل خدا و شبیه نظیرش بر فرض وجود مثل و نظیر برای او چیزی و موجودی از موجودات نمی باشد، تاچه رسدکه مثل و شبیهی برای او نیست.

در این سخن، مبالغه در نفی مثلیت برای خداست.

و گفته اند: کاف در اینجا زائد می باشد.

بر هر تقدیر، شبهه ای در این نیست که مِثل شیء، چیزی است که با او در ذات و

۱- . نفحات الرحمن ۵: ۴۶۹ ۴۷۰.

صفات، مشابهت (و همانندی) دارد، و میان ممکن و واجب، هیچ گونه مشابهتی - نه همانندی در ذات و نه مشابهت در صفات - وجود ندارد، هرچند آن دو در صدق بعضی از مفاهیم (مانند مفهوم موجود، عالم، قادر، سمیع، بصیر و نظائر اینها) مشترک اند جز اینکه میان خاستگاه آن مفاهیم یعنی منشأ انتزاع آنها در واجب و ممکن، مغایرت (وجدایی) کامل هست؛ چنان که این مطلب درجای خودش ثابت شده است.

مرحوم نهاوندی نیز در این سخن بیان می دارد که به فرض وجود مِثْل و نظیر، آن مثل و نظیر، مانندی ندارد و درحالی که می دانیم مثل و نظیری برای خدا نیست، به طریق اَولی ثابت می شود که برای خدا مثلی وجود ندارد.

اینکه ایشان آورده است که:

«میان واجب و ممکن هیچ نوع اشتراکی - نه در ذات و نه در صفات - وجود ندارد» بدان جهت است که واجب،(۱) یعنی حقیقتی که وجوبِ وجود، ذاتی اش می باشد و ممکن؛ یعنی حقیقتی که وجوبِ وجود، برایش ذاتی نیست. پیداست که این دو معنا با هم متناقض اند و با یکدیگر اشتراک ندارند.

مرحوم نهاوندی در ادامه مطلب، بیان می دارد که واجب و ممکن در بعضی از مفاهیم مشترک اند(۲) ؛ چنان که می گوییم: «واجب موجود است» ، «ممکن موجود است» و...

لیکن منشأ انتزاع این دو مفهوم (یعنی مصداقشان) از هم متمایز می باشند؛ یعنی این دو، اشتراک مفهومی و مغایرتِ مصداقی دارند. ناگفته نماند برخی از بزرگان،

۱- . شایان ذکر است که کلمه «واجب الوجود» در عبارات احادیث به کار نرفته است و نام گذاری خدا به این کلمه، تهی از اشکال نیست، لیکن در استدلال ها می توان آن را به کار بُرد.

۲- . اشتراک یا در مفهوم یا در لفظ و یا در معنا (اشتراک لفظی و معنوی) است، که هر کدام بحث ویژه خود را می طلبد.

اشتراک مفهومی را هم نپذیرفته و قائل به اشتراک لفظی شده اند به این معنا که مفهوم موجود در واجب مغایر با مفهوم موجود در ممکن می باشد.(۱)

روایات

روایات (۲)

۱. در مصباح شیخ طوسی(قدس سره) خطبه ای از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت شده است که حضرت در آن فرمود:

{لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ}؛ إذ کان الشیء مِن مَشیئته، فکان لایشبهه مُکَوّنه؛(۳)

«چیزی مثلِ او نیست» چون شئ [صادر] از مشیت و خواست اوست پس با به وجود آورنده اش شباهت ندارد.

براساسِ این حدیث، نفی مثلیت اشیا با خدا، بدان جهت است که هر شیئی با مشیت و خواستِ خدا که صفت فعل او است تحقق یافته است، پس آنچه پدید آمده، مانند پدید آورنده اش نمی باشد.

به بیان دیگر می توان گفت: مُکَوِّن (پدید آورنده) قائم به ذات است و مُکَوَّن (ایجاد شده) قائم به غیر می باشد و پیداست که این دو با هم مشابهتی ندارند، بلکه متناقض می باشند؛ زیرا در قائم به ذات، وجوبِ وجود، ذاتی است برخلاف قائم به غیر.

۲. در کتاب توحید صدوق خطبه ای از امام علی (علیه السلام) نقل شده، و در آن آمده است:

... حَدَّ الأشیاءَ کُلَّها عِنْدَ خَلْقِه إیّاها، إبانَهَ لها مِن شِبهه و إبانهً له مِن شبهها؛(۴)

۱- . در توضیح قولِ به اشتراک لفظی در اسماء و صفات الهی و ادله آن، بنگرید به، ترجمه توحید الإمامیه: ۷۵ ، ۵۳۵.

۲- . این روایات در تفسیر کنز الدقایق ۱۱: ۴۸۲ - ۴۸۴ (ذیل آیه) آمده است.

۳- . مصباح المتهجِّد: ۷۵۲ ؛ تفسیر صافی۴: ۳۶۸ (با اندکی تفاوت).

۴- . توحید صدوق: ۴۲، حدیث ۳.

...اینکه خدا، هنگام خلق و آفرینش اَشیا، همه آنها را محدود [و دارای حد و اندازه مشخص] آفرید [نشانه آن است که] اشیا با خدا مباینت دارد و شبیه او نیست و خدا [نیز] از همانندی با اشیا جداست.

در این حدیث، بیان شده است که میان حضرت حق و اشیا، بینونت حاکم است و آن دو هیچ گونه سنخیتی ندارند؛ نه اشیا شبیه خدایند و نه خدا شبیه اشیا می باشد.

۳. از امام رضا (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

للنّاس فی التوحید ثلاثهُ مذاهبَ: نفیٌ، و تشبیهٌ، و إثباتٌ بغیر تشبیه؛ فمذهبُ النفی لا یَجُوز، و مذهبُ التشبیه لایجوز لأنَّ الله تبارک وتعالی

لایُشْبِهُهُ شیءٌ و السبیلُ فی الطریقِهِ الثالثه، إثباتٌ بلاتشبیه؛(۱)

مذهب مردم، در توحید، سه گونه است: مذهب نفی و انکار [خدا] ، مسلکِ تشبیه [و پذیرشِ به شبیهی برای خدا] ، و مکتب اثبات [خدا] بی تشبیه [او به چیزی]. مذهبِ نفی جایز نمی باشد، و مسلک تشبیه [نیز] جایز و روا نیست؛ زیرا خدای متعال به چیزی شبیه (و مانند) نمی باشد.

راه درست و حق، در شیوه سوم است؛ یعنی اثبات خدا بی آنکه انسان او را به چیزی شبیه سازد [و یا چیزی را شبیه و نظیر او به شمار آورد].

معنای این حدیث نیز روشن می باشد و تأکیدی است بر این نکته که خدا شبیه و نظیر و مانند و همتا ندارد.

۴. حسین بن سعید می گوید: از ابوجعفر ثانی(امام جواد (علیه السلام)) سؤال شد که آیا جایز است به خدا «شیء» گفته شود؟ امام (علیه السلام) پاسخ داد:

نَعَم، یُخْرِجُه مِنَ الحَدَّین حَدّ التعطیل و حَدّ التشبیه؛(۲)

۱- . توحید صدوق: ۱۰۷، حدیث ۸ .

۲- . توحید صدوق: ۱۰۷، حدیث ۷.

آری [به این شرط] که او را از دو حد خارج سازد: حد تعطیل و حَد تشبیه.

یعنی می توانی به «خدا» شـیء بگویی، لیکن شـیئی که با هیچ شـیء و چیز دیگر مانند و شبیه نیست؛ و نیز خدا، شیء می باشد اما نه شیئی که مانند دیگر اشیا نیازمند و وابسته باشد.

تفسیرهای نادرست

بعضـی از اهل عرفان اصطلاحی، براساس پیش ساخته های ذهنی شان، این آیه را به گونه ای نادرست تفسیر کرده اند. در باور این گروه، خـدای متعال، حقیقتی است که به طَوْرها و تعیّنات مختلف درمی آیـد و دارای مراتبی می باشد و مقامِ «لا اسم و لا رسـمی» او به مقامِ احـدیت تنزل می کنـد و در نهایت، سـخن به اینجا می رسد که آن حقیقت بسـیط بی لحاظ تعیّن، همه چیز است (مانند موم که به اشـکال مختلف درمی آید و حقیقت همه آن صورت ها جز موم چیز دیگری نیست) و بی ملاحظه تعیّن و تقیّد، تنها یک حقیقت وجود دارد، و از آنجا که تعیُّن نیز امری اعتباری می باشد، پس همه چیز، خودِ خداست.

براساس این مبنای باطل، درباره آیه {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ} گفته اند که: در این آیه، هم تشبیه است و هم تنزیه، و این دو باید با هم باشد وگرنه تنزیه به تنهایی نشانه نابخردی و گستاخی است.

اینکه خداوند از جسم بودن، مرکب بودن، صورت بودن و در مکان و زمان خاص قرار داشـتن، منزه دانسته شود - به تنهایی - کافی نیست؛ زیرا این خود تشبیه و عینِ تحدید و تقیید است؛ زیرا وقتی از خدا چیزی نفی می گردد، محدود می شود و در آن مورد حضور ندارد.

بنـابراین، تنزیه از آنجـا که به تحدیـد می انجامـد، معنـایی نـادرست می باشـد و تبیین صـحیح این است که تنزیه و تشبیه با هم صورت گیرد.

پاسخ

پاسخ این است که این سخن بر مبنای سنخیت میان خالق و مخلوق معنا دارد و در آن صورت است که نفی هرچیزی از خدا به محدود شدن او می انجامد، لیکن بر مبنای بینونت میان خدا و خلق که ما آن را درجای خودش تبیین کرده ایم چنین محذوری لازم نمی آید و دلایل عقلی و نقلی فراوانی وجود دارد که روشن می سازد ذات خدا از مخلوقات متباین و متمایز است.(۱)

در تفسیری که به نام ابن عربی چاپ شده (و گفته اند اثر ملاعبدالرزاق کاشانی است) آمده است:

{لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ}

أی، کلُّ الأشیاء فانیهٌ فیه هالکه، فلاشیءَ یُماثله فی الشیئیّه والوجود؛(۲)

«چیزی مثلِ خدا نیست» یعنی همه اشیا در او فانی و نابودند، چیزی وجود ندارد که با او در شیئیّت و وجود، همانندی کند.

سخن ابن عربی در «فصوص الحکم» چنین است:

إعلم أیدک الله بروح منه أنَّ التنزیهَ عِندَ أهل الحقائق فی الجناب الإلهی عینُ التحدید والتقیید، فالمُنَزِّه اما جاهل واما صاحب سوء أدب. ولکن إذ اَطْلَقاه و قالا ـ به، فالقائل بالشرایع المؤمن إذا نَزَّهَ و وَقَفَ عند التنزیه و لم یَرَ غیر ذلک فقد أساءَ الأدب و أکذَبَ الحقَّ و الرسلَ صلوات الله علیهم و هو لایَشْعُر و یَتَخَیَّلُ أنَّه فی الحاصل و هو من الفائت و هو کمن آمَنَ ببعض و کَفَرَ ببعض؛(۳)

۱- . نگاه کنید به، کتاب«سنخیت، عینیت یا تباین»بحث های استاد سیدان درمدرسه آیت الله گلپایگانی،قم.

۲- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۲۲۸.

۳- . فصوص الحکم : ۶۸ .

خدا تو را به روحی از سوی خویش تأیید کند، بدان که: تنزیه نزد اهل حقایق در جناب الهی، عین تحدید و تقیید است، و تنزیه کننده یا جاهل است یا بی ادب.

لیکن شخص جاهل و فرد بی ادب، آن گاه که تنزیه را بر خدا اطلاق کردند و بر زبان آوردند، آن که به شرایع الهی ایمان دارد وقتی خدا را تنزیه کرد و در تنزیه ایستاد و جز آن را ندید، اسائه ادب کرد و خدا و پیامبران را ناآگاهانه برنتافت. او می پندارد که معرفتی به دست آورده است درحالی که شناخت درست را از دست می دهد و به منزله کسی است که به بعضی از کتابِ خدا ایمان آوَرْد و به بعض دیگر کفر ورزید.

و درجای دیگر می نویسد:

قال تعالی: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} فَنَزَّهَ، {وَهُوَالسَّمِيعُ البَصِيرُ} فَشَبَّهَ. وقال تعالی: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} فَشَبَّهَ وثَنّی، {وَهُوَالسَّمِيعُ البَصِيرُ} فَنَزَّهَ و اَفْرَدَ؛(۱)

خدای متعال فرمود: «چیزی مثل خدا نیست» پس تنزیه فرمود، سپس فرمود: «او شنوا و بیناست» پس [با آوردن گوش و چشم] تشبیه کرد. خدای متعال فرمود: «چیزی مثلِ خدا نیست» پس تشبیه کرد و مِثلی آورد، و آن گاه فرمود: «او شنوا و بیناست» پس تنزیه کرد [او را از نداشتن این صفت] و منحصر ساخت [این دو را به خدا].

ابن عربی، در این سخن، بیان می دارد که: اگر کاف را در {كَمِثْلِهِ} زاید بگیریم، مفادِ آن تنزیه خداست (از اینکه برایش مثل و مانندی باشد) و مفاد جمله بعد، تشبیه می باشد (زیرا بر غیر خدا نیز این دو صفت اطلاق می شود).

و اگر کاف را در {كَمِثْلِهِ} زاید نشماریم، در آن صورت، مفاد قسمت اول، تشبیه و تثنیه است (زیرا برای نفی مثلیّت از خدا، برای او مثل و دوّمی فرض شده

۱- . همان، ص ۷۰.

است)(۱) و مفاد قسمت دوم، تنزیه و اِفراد می باشد (زیرا «سمیع» و «بصیر» به جهت تقدیم ضمیر، به خدا منحصر شد، و او از فقدان این دو صفت یا از مشارکت غیر با او در این دو صفت به نحو حقیقت، منزه گشت).

بنابراین، آیه مذکور، دو تقریر دارد: با یک تقریر تشبیه است و با تبیین دیگر تنزیه.

آن گاه ابن عربی بیان می کند که اگر حضرت نوح مانند پیامبر اسلام به هر دو جهت تشبیه و تنزیه می پرداخت، قومش او را اجابت می کردند، لیکن نوح تنها تنزیه را ابلاغ کرد و قومش از او روی برمی گرداندند.

آنچه جامع میان تشبیه و تنزیه است «قرآن» می باشد نه «فرقان». نوح مانند پیامبر اسلام به این جامع، فرانخواند و به «جوامع الکلم» دست نیافت، به همین جهت قوم نوح در تشبیه ماندند و تنزیه را برنمی تافتند. انگشت هاشان را در گوش هاشان قرار می دادند وجامه هاشان را برسر می انداختند تا سخن نوح را نشنوند.

سپس ابن عربی می نویسد:

فلو أنَّ نوحاً (علیه السلام) یأتی بمثل هذه الآیه لفظاً أجابوه فانَّه شَبَّهَ و نَزَّهَ فی آیه واحده، بل فی نصف آیه؛(۲)

اگر نوح، مثلِ لفظِ این آیه {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ} را می آورد، قومش او را اجابت می کردند؛ زیرا [قرآن] در یک آیه خدا را تشبیه و تنزیه کرد، بلکه در نصف آیه، این کار صورت گرفت.

از همه این سخنان، روشن شد که برگرفتن مبانی مذکور در مسائل توحیدی، کار را به اینجا می رساند که آیه ای چون {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ} که از گویاترین

۱- . قیصری در شرح فصوص (ص ۱۰۵۶) می گوید: و این مثل نیست مگر انسانی که مخلوق بر صورت او و متصف به کمالات اوست، به جز وجوب ذاتی که فارق بین آن دو است.

۲- . فصوص الحکم:۷۰.

آیـات در نفی تشبیه است و افزون بر دلایل عقلی، در روایات فراوانی به این آیه استشـهاد شـده است، برای اثبات تشبیه به کار گرفته شود!!

آری، براساس این مبانی موهوم است که گاه سـخنان بس شـگفت انگیز و حیرت آوری از بعضـی عرفا و صوفی مسلکان بروز می کند؛ تا آنجا که درباره {لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَآلُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ}(۱) - آنان که گفتند «الله» همان «مسیح» است، البته کافر شدند - اظهار می دارند که: کفر آنان بدان جهت بود که خدا را در صورت مسیح منحصر ساختند، درحالی که همه چیز و همه کس، صورت خداست.(۲)

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۷ و ۷۲.

۲- . ممد الهمم (شرح فصوص الحکم): ۳۵۷.

آیه چهارم: لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ...

اشاره

قال الله تعالی:

{لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ

قُلْ فَمَن یَمْلِکُ مِنَ اللّهِ شَیْئًا إِنْ أَرَادَ أَن یُهْلِکَ الْمَسِیحَ ابْنَ مَرْیَمَ

وَأُمَّهُ وَمَن فِی الأَرْضِ جَمِیعًا وَلِلّهِ مُلْکُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَیْنَهُمَا

یَخْلُقُ مَا یَشَاء وَاللهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ}

(سوره مائده (۵) آیه ۱۷)

کسانی که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است» مسلّماً کافر شده اند.

بگو: اگر [خدا] اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش

و هرکه را در زمین است، جملگی به هلاکت رساند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟ فرمان روایی آسمان ها و زمین و آنچه میان آن دو است از آنِ خداست. هرچه بخواهد می آفریند، و خدا بر هرچیزی تواناست.

آیه مذکور در ارتباط با حضرت عیسی مسیح (علیه السلام) و دیدگاه غیر توحیدی مسیحیان نسبت به ایشان است و چون بنای قرآن بر شرک زدائی و کفرستیزی است، لذا از باب اهمیت موضوع و ابطال عقاید مسیحیت و دفع شبهاتی که ایجاد نموده اند در سوره های زیادی به شرح حال او و مادرش مریم(و عقاید باطل عیسویان پرداخته و از جمله همین آیه از سوره مبارکه مائده اعلام کفر کسانی را می کند که مسیح پسر مریم را خدا گرفته اند.

عیسی در قرآن

برای پیامبر عظیم الشأن حضرت عیسی مسیح (علیه السلام) ویژگی های بسیاری در قرآن بیان شده که برخی از آنها اکتسابی و برخی دیگر اختصاصی و موهبتی است که مرحوم علامه طباطبائی در المیزان به آن اشاره نموده اند.(۱)

خدای تعالی می فرماید:

{إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ الله وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ}؛ (۲)

مسیح پسر مریم فقط «فرستاده او» و «کلمه او» است که بسوی مریم افکنده، و «روحی» از جانب خداست.

۱- . المیزان۳: ۲۸۱ ۲۸۲.

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

قرآن کریم او را یکی از پنج «پیامبر اولوا العزم» الهی معرفی می کند که صاحب شریعت و کتاب بوده اند، {شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى}(۱) و در سوره آل عمران او را آبرومند در دنیا و آخرت و از مقرّبین می شمارد، {الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَهِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ}(۲).

و در سوره انعام او را در زمره صالحین معرفی می کند، {وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ}(۳).

معرفی عیسی توسط خودش:

عیسی (علیه السلام) خود را «بنده خدا» و «پیامبر او» نامیده و چنین می گوید: که خداوند مرا هرکجا باشم «مایه برکت» قرار داده و مرا به «نماز و زکات» [که دو تکلیف الهی بر بندگان است] سفارش فرموده و مرا «نیکوکار به مادر» قرار داده «زورگو و سرکشم» ننموده:

{قَالَ إِنِّى عَبْدُ اللهِ آتَانِىَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا * وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِى بِالصَّلَاهِ وَالزَّكَاهِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِى وَلَمْ يَجْعَلْنِى جَبَّارًا شَقِيًّا}(۴)

در پایان این معرفی، خداوند می فرماید: این است [ماجرای] عیسی پسر مریم [همان] سخن حقی که در آن شک می کنند، آن گاه به سخن ناحقی که عیسی فرزند خداست اشاره فرموده می گوید: خدا را نسزد که فرزندی برگیرد، منزّه است او، و در آیه پایانی این بخش از قول مسیح در عبودیت و بندگی پروردگار

۱- . سوره شوری (۴۲) آیه ۱۳.

۲- . سوره آل عمران (۳) آیه ۴۵.

۳- . سوره انعام (۶) آیه ۸۵ .

۴- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۰ – ۳۲.

عالمیان می فرماید: به حقیقت که خدا پروردگار من و پروردگار شماست، او را بپرستید که این راه مستقیم است:

{ذَلِکَ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِی فِیهِ یَمْتَرُونَ * مَا کَانَ لله أَن یَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَی أَمْرًا فَإِنَّمَا یَقُولُ لَهُ کُن فَیَکُونُ * وَإِنَّ اللهَ رَبِّی وَرَبُّکُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِیمٌ}(۱)؛

عیسی از نگاه مسیحیان

مسیحیان بعد از عیسی درباره او اختلاف کرده متفرق شدند و بفرموده علامه طباطبائی (المیزان: ذیل آیه ۷۹ و ۸۰ سوره آل عمران) به بیش از هفتاد فرقه تقسیم شدند و از میان آنها سه فرقه «ملکانیه»، «نسطوریه» و «یعقوبیه» بیشتر مطرح بودند، و قرآن به جزئیات مسالک مختلف آنها توجه نفرموده و تمام همّت خود را متوجه شرک زدائی و پاک سازی عقاید غیرتوحیدی مسیحیان نموده است.

مرحوم علامه پنج آیه از آیاتی که عقاید کفرآمیز و مشرکانه مسیحیان را در ارتباط با خداوند و عیسی مطرح نموده آورده چنین می فرماید:(۲)

هَذِه الآیَات و إن اشتَمَلتْ بِظاهِرها عَلی کَلماتٍ مُختَلفهِ ذَواتُ مَضامِین و مَعانٍ مُتَفاوِتهٍ و لِذلک رُبَما حُملَتْ عَلی اختِلافِ المَذاهب فِی ذَلکَ کَمَذهب المُلکَانِیه، القَائِلینَ بِالبُنُوَّهِ الحَقِیقیَّهِ، وَالنَّسطُوریَّه، القَائِلینَ بَأنَّ النُّزولَ وَالبُنوَّهَ مِن قَبِیلِ إشراقِ النُّورِ عَلی جِسم شَفّافٍ کَالبُلّورِ، وَالیَعقُوبیَّه، القَائِلینَ بَأنَّه مِنَ الإنقلابِ وَ قَد انقَلَب الإلهُ سُبحانَهُ لَحماً و دَماً.(۳)

این آیات اگرچه به ظاهرشان مشتمل بر کلمات مختلفی می باشد که دارای

۱- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۴ - ۳۶.

۲- . المیزان ۳: ۲۸۳.

۳- . همان.

مضامین و معانی متفاوتی است، و به همین جهت در بسیاری موارد حمل بر اختلاف مذاهب در بین مسیحیان شده است مانند:

ملکانیه: پیروان این مذهب بر این اعتقادند که عیسی (علیه السلام) حقیقتاً فرزند خداست [که لوازم و تالی فاسد این عقیده باطل مشخص است].

نسطوریه: پیروان این مذهب قائلند که نزول عیسی و بنوت (فرزندیت) او از ناحیه خداوند نه از نوع بنوّت حقیقی، بلکه از قبیل اشراق نور بر جسمی شفاف همچون بلور است.

یعقوبیه: پیروان این مذهب باور دارند که حقیقت خداوندی منقلب به گوشت و خون شده و عیسی همان خداوند است که به صورت انسان ظهور پیدا کرده.

در میان فرق مسیحیت معاصر نیز سه فرقه متمایزند: پروتستان، کاتولیک و ارتدکس، و این سه، آیا همان سه فرقه گذشته اند؟ محتاج تحقیق است. و هر سه قائل به الوهیت مسیح و اینکه خدا همان مسیح بن مریم است می باشند (تعالی الله عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوّاً کَبِیراً).

و از این سه فرقه خصوصاً کاتولیک ها و ارتدکس ها، موحد را مسیحی نمی دانند و اساس این عقیده جملاتی است که در انجیل یوحنا ثبت شده: (در ابتدا عالم، کلمه بوده است و کلمه نزد خدا بوده و خدا همان کلمه است، و چون لفظ کلمه را بر مسیح اطلاق نمودند معنی عبارت که (الله هو الکلمه) باشد (الله هو المسیح) گردید و قرآن همین عقیده باطل مسیحیت را نفی کرده می فرماید: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}(۱)

یوحنا انجیل خود را در اواخر عمر و بنابر الحاح و اصراری که به او شد، نوشت (یعنی بعد از مسیح) و لذا قابل استناد نیست و غالب اناجیل چنین وضعی دارند و مسیح (علیه السلام) از این گفتار باطل و شنیع وحدت وجودی آنها بیزار است

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۷ و ۷۲.

و هماره دعوت به توحید و یگانگی پروردگار نموده.(۱)

با توجه به آیات قرآن کریم، سه نکته مسلم است:

۱. جمعی از مسیحیان، عیسی را خدا می دانند، که حکم به کفرشان می شود: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}؛ کسانی که گفتند: خدا همان مسیح پسر مریم است مسلّماً کافر شدند، {وَقَالَ الْمَسِيحُ يا بَنِي إِسْرائيل}؛ درحالی که مسیح (علیه السلام) فرمود: ای بنی اسرائیل، {اعْبُدُواْ اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ}؛ خدا را بپرستید که پروردگار من و شماست. و آنها را از پایان کار مشرکین خبر داده می فرماید:

{إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ}(۲)؛

هرکس به خدا شرک آورد، قطعاً خدا بهشت را بر او حرام ساخته و جایگاهش آتش است و برای ستمکاران یاورانی نیست.

۲. یکی از عقاید انحرافی و باطل گروهی دیگر از مسیحیان این است که عیسی را فرزند خدا می دانند، آن چنان که قبل از آنها یهود «عُزیر» را فرزند خدا می دانستند و قبل از آنها نیز اقوامی دیگر برای خدا فرزندانی قائل بودند، در این رابطه قرآن می فرماید:

{وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ}(۳) و یهود گفتند: عزیر، پسر خداست و نصاری گفتند: مسیح، پسر خداست... .

عیسی فرزند مریم است، نه فرزند خدا

{إِذْقَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ

۱- . نگاه کنید به تفسیر خسروی ۲: ۳۷۰.

۲- . سوره مائده (۵) آیه ۷۲.

۳- . سوره توبه (۹) آیه ۳۰.

مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَهِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ}(۱)؛

بیاد آر آن گاه که فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند تو را به کلمه ای از جانب خود که نامش مسیح، عیسی پسر مریم است مژده می دهد، درحالی که در دنیا و آخرت آبرومند و از مقربان است.

{وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى الله إِلَّا الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ الله وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ}(۲)؛

...درباره خدا جز [سخن] حق نگویید، مسیح، عیسی پسر مریم فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده است و روحی از جانب اوست...

خداوند در شانزده جای قرآن تعمّداً از حضرت عیسی با جمله «عیسی ابن مریم» یاد می کند تا جهانیان از جمله عیسویان بدانند که عیسی بشر است و از مادری به نام مریم متولد شده، پس نمی شود که اله و معبود باشد، او و مادرش هر دو همچون سایر ابناء بشر انسانند و سراپا محتاج الطاف الهی، متولد شده اند، غذا می خورند، راه می روند، می میرند و... یعنی ویژگی های مخلوق را دارند. و اگر عیسی پسر خدا بود، می بایست خدا با او هم سنخ باشد و این به دلائل عدیده ممکن نیست.

خداوند منزّه از اتّخاذ فرزند است

{وَقَالُواْ اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ}؛(۳)

گفتند: خداوند فرزندی برای خود اختیار کرده است، او منزّه است بلکه هرچه در آسمان ها و زمین است از آنِ اوست، [و] همه فرمان پذیر اویند.

۱- . سوره آل عمران (۳) آیه ۴۵.

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۶.

و نیز خود را این چنین تنزیه می فرماید:

{مَا كَانَ لله أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ}(۱)؛

خدا را نسزد که از برای خود فرزندی اختیار کند، پاک و منزه است او [از این نقیصه].

و در آیه دیگری می فرماید:

{إِنَّمَا الله إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ}(۲)؛

خدا فقط معبود یگانه است، منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد، آنچه در آسمان ها و زمین است از آنِ اوست.

و همچنین در آیات بسیاری خود را از این نقص تنزیه فرموده.(۳)

۳. و جمعی دیگر عیسی و جبرئیل را همکار و شریک خدا دانسته و قائل به سه خدائی شده و این شرکی است با ماهیت کفر، و خدا را یکی از سه اقنوم ثلاثه، ثالث ثلاثه می دانند که شرح آن خواهد آمد. {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ الله ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ}(۴) ؛ کسانی که [به تثلیث یا سه خدائی قائل شده اند] گفتند: خدا سومین [از] سه [اقنوم] است، قطعاً کافر شده اند، و حال آنکه هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست... و سپس کافرانِ آنها چنانچه توبه نکنند، آنها را عذابی دردناک خواهد گرفت.

۱- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۵.

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

۳- . سوره انعام (۶) آیه ۱۰۰؛ سوره توبه (۱۰) آیه ۳۱؛ سوره یونس (۱۱) آیه ۶۸؛ سوره نحل (۱۶) آیه ۵۷؛ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۶ و سوره زمر (۳۹) آیه ۴.

۴- . سوره مائده (۵) آیه ۷۳.

وحدت در تثلیث

تفسیر نمونه عقیده تثلیث مسیحیان را چنین بیان می کند:

خدایان سه گانه در عین تعدّد حقیقی، یکی هستند که گاهی از آن، تعبیر به «وحدت در تثلیث» می شود، و این همان چیزی است که در آیه فوق به آن اشاره شده که آنها می گویند: خدا همان مسیح، عیسی بن مریم همان خداست، و این دو با روح القدس یک واحد حقیقی و در عین حال سه ذات متعدد را تشکیل می دهند. بنابراین هر یک از جوانب سه گانه تثلیث که بزرگ ترین انحراف مسیحیت است در یکی از آیات قرآن مورد بحث قرار گرفته و شدیداً ابطال شده است.(۱)

لذا این عقیده باطل به هر عبارتی از تعابیر ذیل گفته شود، کفر است و ممنوع: «اتحاد خدا و حضرت عیسی» ، «حلول خدا در عیسی» ، «بروز خدا در عیسی».

مرحوم طباطبائی پس از بیانی مختصر نسبت به عقاید سه فرقه مذکور می فرماید:

لکن الظاهر إن القرآن لایهتمّ بخصوصیات مذاهبهم المختلفه، و إنما یهتمّ بکلمه واحده مشترکه بینهم جمیعاً و هو البنوه و إن المسیح من سنخ الاله سبحانه و ما یتفرع من حدیث التثلیث وإن اختلفوا فی تفسیرها اختلافاً کثیراً...(۲) .

ظاهراً قرآن اهتمامی نسبت به خصوصیات مذاهب مختلفه مسیحیت نداشته، بلکه اهتمام خود را منحصر نموده به مشترکات بین آن مذاهب و آن بحث ابن اللهی عیسی و سنخیت او با خدا و موضوع سه خدائی اب، ابن و روح القدس است که در تفسیر آن اختلاف بسیاری دارند (و خداوند پاسخ هر یک از این

۱- . تفسیر نمونه ۴: ۳۲۵.

۲- . المیزان ۳: ۲۸۴.

اباطیل را در قرآن داده است). مرحوم علامه در پاسخ به این ادعای گروهی از مسیحیان که نسبت ابن اللهی حضرت عیسی را نسبت حقیقیّه ندانسته، می گویند این نسبت، نسبت تشریفیه است (یعنی از باب شرافت بخشیدن به عیسی، او را پسر خدا می نامند) ، حاصل مطالعاتشان را در این زمینه پس از آوردن جملاتی از عیسی در انجیل متی و لوقا و یوحنّا و نقل مذاکراتی بین او و مریم مجدلیه و یسوع و توما و فیلیپس،(۱) چنین می فرمایند:

ظواهر این اقوال (اقوال منقول از سه انجیل مذکور) با حمل آنها بر تشریفیه سازگار نیست و آنچه را در ارتباط با اُبوّت خدا و بنوّت عیسی می گویند به نحو حقیقت می گویند.(۲)

فخررازی

بعضی از مفسران مانند فخررازی چنین پنداشته اند که مسیحیان با صراحت عقیده اتحاد خدا و مسیح را ابراز نکرده اند اگرچه حاصل مدعایشان همین است.(۳)

در تفسیر نمونه آمده است که این سخن فخر رازی به خاطر عدم احاطه کافی او به کتب مسیحیت بوده است وگرنه منابع مسیحیت با صراحت مسئله وحدت در تثلیث را بیان داشته است.(۴)

اقانیم ثلاثه

مرحوم علامه با عنوان «محصل ما قالوا به» به بررسی عقیده تثلیث و ابطالش پرداخته می فرماید:

۱- . تمامی این مطالب را علامه از کتب عهد عربیه، طبع سال ۱۸۱۱ میلادی نقل می کنند.

۲- . المیزان ۳: ۲۸۵.

۳- . نگاه کنید به مفاتیح الغیب ۱۱: ۳۲۷ ۲۳۸.

۴- . نگاه کنید به تفسیر نمونه ۴: ۳۲۵ ۳۲۶.

حاصل آنچه به آن معتقد شدند (اگر چه نتیجه معقولی نیست) این است که حقیقت ذات یک جوهر واحدی است که برای آن سه اقنوم است (اقانیم ثلاثه) و مقصود از اقنوم: نحوه ظهور و بروز و تجلّی چیزی است برای غیر، و صفت غیر از موصوف نیست و هر دو در عین دوگانگی وحدت دارند، و اقانیم ثلاثه عبارتند از:

اقنوم الوجود، که همان اب یا خدای پدر است.

اقنوم العلم، که همان کلمه، یا عیسی بن مریم است.

اقنوم الحیات، که همان روح القدس است.

پس پسر که همان کلمه و اقنوم علم است از نزد پدرش که همان اقنوم وجود می باشد به همراهی روح القدس که اقنوم حیات است، آمده. سپس علامه آیات عقیدتی مسیحیان و نسبت هایی را که قرآن به آنها می دهد آورده و نتیجه می گیرد که:

کلّ ذلک یرجع إلی معنی واحد (و هو تثلیث الوحده) هو المشترک بین جمیع المذاهب المستحدثه فی النصرانیّه(۱)

همه این مفاهیم برگشتش به یک حدّ مشترکی بین مذاهب جدید مسیحیت است و آن «تثلیث الوحده» می باشد، یعنی خدایان سه گانه در عین تعدد حقیقی یکی هستند. و سپس از دو طریق مفصلاً به ابطال تثلیث می پردازند که ما در مقام طرح مبسوط آن نیستیم.

عیسی و مادرش إله نیستند

مسیح (علیه السلام) هرگز مردم را به خود دعوت نفرموده و آنچه را که به او نسبت می دهند ادعا نکرده است، قرآن می فرماید:

{وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَ أَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَ أُمِّیَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ الله قَالَ سُبْحَانَکَ مَا يَکُونُ لِی أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِی بِحَقٍّ إِن کُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ

۱- . المیزان ۳: ۲۸۶ ۲۸۷.

تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّکَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}(۱) ؛

و بیاد آر آن گاه که خدا فرمود: ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا بجای خداوند بپرستید؟

گفت: منزهی تو، مرا نزیبد که [درباره خویشتن] چیزی را که حق من نیست بگویم. اگر آن را گفته بودم قطعاً آن را می دانستی. آنچه در نفس من است تو می دانی و آنچه در نفس تو است من نمی دانم، چرا که تو خود دانای رازهای نهانی. به آنان نگفته ام مگر آنچه را به من فرمان دادی. [گفته ام] که: خدا را بپرستید که پروردگار من و پروردگار شماست. و تا در میانشان بودم بر آنها گواه بودم پس چون مرا برگرفتی، تو خود بر آنان نگهبان بودی، و تو بر هرچیز گواهی.

اگر عذابشان کنی، آنان بندگان تو اند، و اگر بر ایشان ببخشایی، تو خود توانا و حکیمی.

پس عیسی (علیه السلام) در محکمه عدل الهی با اعتراف به بندگی اش، خود را از اتهامات وارده تبرئه می کند.

عیسی خبر از مرگ خود می دهد

آیه ذیل به نقل خود عیسی از سه ویژگی مخلوق (ولادت، وفات و برانگیخته شدن) درباره او خبر می دهد:

{وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا}(۲) ؛

و سلام [و درود] بر من [در] روزی که زاده شدم، و روزی که می میرم و روزی

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۱۶ - ۱۱۸.

۲- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۳.

که برانگیخته می شوم.

در این آیه عیسی (علیه السلام) خبر از ولادت، مرگ و بعث خود می دهد و خداوند در بخشی از آیه مورد بحث از امکان هلاکت عیسی خبر می دهد.

{فَمَن يَمْلِكُ مِنَ الله شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعاً}؛

اگر خدا اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش و هرکه در زمین است جملگی را هلاک کند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟

تولد و وفات یا هلاک دو ویژگی از خصیصه مخلوقیّ بشر است که این آیات از وجود چنین خصائصی نسبت به عیسی هم خبر می دهند. پس موجودی که خصایص مخلوق را دارد، چگونه ممکن است خالق، اله و معبود باشد. (تعالی الله عما یقولون).

حاصل این بخش:

در ارتباط با آیه مذکور این شد که نظریات انحرافی مسیحیان که شگفت انگیز بود به طور شفاف بررسی و از قرآن در مقام پاسخ و ابطال آنها آیاتی ذکر شد.

تبیین و ردّ عقیده برخی عرفا و فلاسفه

اشاره

شگفت تر از عقاید مسیحیت و جسورانه تر از آنان که مسیح پسر مریم را خدا گفتند قول بعض فلاسفه به تبعیت از عرفاء اصطلاحی، آن هم از نوع وحدت وجودیش می باشد، که عقیده و چکیده حرفشان این است:

آنان که گفتند خدا همان مسیح پسر مریم است، درست گفتند، کفرشان از این جهت نیست که چنین گفتند، بلکه کفرشان از این جهت است که خدا را در مسیح منحصر کرده گفتند: خدا مسیح و مسیح همان خدا است، درحالی که نه فقط عیسی خداست، که همه چیز خداست.

شرح این عقیده باطل عرفانی از عرفائی همچون ابن عربی را در کلام شارحین برجسته فصوص بررسی می نمائیم.

۱ شرح قیصری

ابن عربی: «فأدی بعضهم فیه الی القول بالحلول ، و انه هو الله بما أحیا به الموتی. و لذلک نُسِبُوا إلی الکفر و هو السّتر، لأنهم ستروالله الذی أحیا الموتی بصوره بشریه عیسی علیه السلام»

قیصری: (أی، فأدی نظر بعضهم فیه إلی القول بالحلول، فقالوا : إنّ الله حلّ فی صوره عیسی، فأحیا الموتی. و قال بعضهم: إنّ المسیح هو الله. و لمّا ستروا الله با لصوره العیسویه المقیده فقط، نسبوا إلی الکفر).(۱)

ابن عربی می گوید: «بعضی در مورد عیسی قائل به حلول خداوند در عیسی شدند و بعضی گفتند عیسی خود خداست چون مردگان را زنده می کند، و بدین سبب نسبت داده شدند به کفر، به معنای پوشاندن، چه اینکه آنها پوشانده اند خدایی را که مردگان را زنده می کرد به صورت بشری عیسی».

قیصری: (پس نظر بعضی در مورد عیسی بر این قرار گرفته است که قائل به حلول شده و گفتند خداوند حلول کرده است در صورت عیسی، پس مردگان را زنده می کند، و بعضی دیگر گفتند: براستی که مسیح همان خداست. و چون حقیقت خدایی را متعین در عیسی دیدند و آن را با صورت عیسویِ فقط پوشاندند، منسوب به کفر شدند).

ابن عربی: «فقال الله تعالی: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَآلُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} فجمعوا بین الخطأ و الکفر فی تمام الکلام کله».

قیصری: (ای جمعوا بین الکفر، و هو ستر الحق بالصوره العیسویه، و بین

۱- . شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۸۶۴ ۸۶۵.

الخطأ، و هو حصر هویه الله فی کلمه العیسویه. و المراد بقوله: «فی تمام الکلام» (أی بمجموع قولهم: {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} جمعوا بین الکفر و الخطأ).(۱)

قیصری: (یعنی جمع کردند بین کفر و آن پوشاندن حق است در صورت عیسوی و بین خطا، و آن حصر هویت الهی است در کلمه عیسوی. و اینکه گفت: «فی تمام الکلام»، یعنی به مجموع کلام شان که گفتند: {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} [براستی خداوند همان مسیح پسر مریم است] جمع نمودند بین کفر و خطا).

ابن عربی: «لا بقولهم هو الله، و لا بقولهم ابن مریم» ؛ نه به جهت اینکه گفتند او خداست و نه به خاطر کلامشان که گفتند او پسر مریم است.

قیصری: (لأنّ قولهم: (هو الله) أو (الله هو) صادق من حیث أن هویه الحق هی التی تعینت و ظهرت بالصوره العیسویه، کما ظهرت بصوره العالم کله، و قولهم: (المسیح بن مریم) ایضاً صادق، لأنه ابن مریم بلاشک لکن تمام الکلام و مجموعه غیر صحیح، لانه یفید حصر الحق فی صوره عیسی، و هو باطل، لان العالم کله غیباً و شهادهً صورته، لا عیسی فقط).(۲)

چه اینکه این گفتارشان که گفتند (او خداست) یا (خدا اوست) درست است از جهت اینکه هویت حق به صورت عیسی تعیُّن و ظهور پیدا کرده، همچنان که به صورت همه عالم ظهور پیدا کرده و این گفتارشان که مسیح پسر مریم است، این نیز بلاشک درست است، لکن تمام کلام و جمله {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} صحیح نیست، چون این جمله اسمیه، حق را محصور می کند در عیسای فقط و این باطل است. چه اینکه کل عالم از غیب و شهودش صورت حق است، نه عیسای فقط.

۱- . همان : ۸۶۵.

۲- . همان.

ابن عربی: «فعدلوا بالتضمین من الله من حیث أحیا الموتی إلی الصوره الناسوتیه البشریه بقولهم: (ابن مریم) و هو (ابن مریم) بلا شک»

قیصری: «من الله» متعلق بقوله: «فعدلوا» و (الباء) فی قوله: «بالتضمین» بمعنی «مع». ای، فعدلوا من الله الی الصوره البشریه مع تضمینه فیها من حیث أنه إحیاء الموتی، فقالوا: {الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} و هو ابن مریم بلا شک، کما قالوا، لکن جعلوا الله فی ضمن صورته، وهوالقول بالحلول.(۱)

ابن عربی:

«آنها عدول کردند از خدا به سوی صورت بشریّه (عیسی) با قرار دادن خدا در عیسی به جهت زنده نمودن مردگان «چگونه؟ به دلیل» گفتارشان، ابن مریم و او، پسر مریم است بلاشک.

قیصری: «من الله» متعلق است به قول ابن عربی «فعدلوا» و (باء) در قول ابن عربی «بالتضمین» به معنای (مع) است. یعنی، آنها از خدا روی کردند به صورت بشری (عیسی) با این عقیده که خدا در ضمن این صورت بشری قرار دارد به دلیل اینکه مردگان را زنده می کند، پس گفتند مسیح فرزند مریم است. و او بلاشک پسر مریم است، همچنان که گفتند، لکن خدا را در ضمن صورت عیسی قرار دادند، و این عقیده به حلول است.

۲ شرح مؤید الدین جَندی

(۲)

قال رضی الله عنه: «فأدّی بعضهم فیه» أی عند إحیائه الموتی «إلی القول بالحلول» یعنی نسبوا الإحیاء إلی الله حال حلوله فی صوره عیسی «و أنّه هو

۱-. شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۸۶۵ ۸۶۶ .

۲-. شرح فصوص الحکم، اثر مؤیدالدین جَندی (متوفی ۶۹۰). جهت اطلاع از شرح حال مختصر او نگاه کنید به مقدمه سید جلال الدین آشتیانی بر شرح قیصری ص۴.

الله بما أحيا به الموتى، و لذلك نسبوا إلى الكفر و هو الستر، لأنّهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصوره بشريه عيسى، فقال: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} فجمعوا بين الخطأ و الكفر فى تمام الكلام».

بعد قولهم: إنّ الله هو، و قال: «لا بقولهم هو الله» يعنى: لم يكفروا بقولهم: إن الله هو، فإنّ الله هو لنفسه هو.

«ولا بقولهم: المسيح ابن مريم» بل بما حصروا الله فى هويه عيسى بن مريم، و لم يكفروا بقولهم: إنّ الله هو حملا لهويه عيسى على الله، إذ هويه عيسى مع هويه العالم كلّه هو الله المتجلّى بوجوده الحق فى جميع العالم أبدا، كما مرّ، و لكن كفروا بوصفهم هويه الله فى صوره ابن مريم على التعيين.

قال رضى الله عنه: «فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصوره الناسوتيّه البشريه بقولهم: ابن مريم و هو ابن مريم بلا شكّ، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الإلهيه للصوره و جعلوها عين الصوره و ما فعلوا، بل جعلوا الهويه الإلهيه ابتداء فى صوره بشريه هى ابن مريم، ففصلوا بين الصوره و الحكم، لا أنّهم جعلوا الصوره عين الحكم».

يعنى رضى الله عنه: أنّهم قالوا: {إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} ففصلوا بين الصوره المسيحيه المريميه و بين الله بالهويه، و لم يقولوا: الله المسيح بن مريم، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهيه القائمه بذات الله إلى الصوره المسيحيه و ما فعلوا ذلك، بل فصلوا بالهويه بين الصوره العيسويه و بين الحكم بحمل اللاهوت على الهويه، فاقتضت حصر الإلهيه فى عيسى بن مريم. قال - رضى الله عنه - : «بل جعلوا الهويه الإلهيه ابتداء فى صوره بشريه هى ابن مريم».

أی جعلوا الله بهویته موضوعـا، و حملوا الصوره علیه فحـدّدوا الهویه الإلـهیه و جعلوها محصوره فی صوره الناسوت المعیّنه و هی غیر محصوره، بل له هویه الکلّ، فجمعوا بین الکفر بأنّ الله هو هذا، فستروا الهویه الإلهیه فی عیسـی، و بین الخطأ بأنّه لیس إلّا فیه أی هی هی هو لا غیر، و قد کان هو عین الکلّ و لا فی البعض،بل مطلقا فی ذاته عن کل قید وإطلاق، کماعرفت؛(۱)

شیخ می گوید: «پس بعضـی دروقت نظاره زنده نمودن مردگان توسط عیسـی عقیده شان درباره عیسـی منتهی شد» به «قول به حلول» یعنی زنده گردانیدن مردگان را نسبت دادند به خداوند در حال حلول خدا در صورت عیسـی (علیه السلام) و اینکه «به راستی عیسـی همـان خـداست به سـبب زنـده نمودن مردگـان، و به همین جهت است که به کفر، به معنی ستر و پوشانـدن حق نسـبت داده شدنـد چه اینکه آنها پوشانیدنـد خـدایی را که زنـده کننـده مردگان است در صورت بشـری عیسـی، لـذا خدا می فرماید: {لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَآلُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} پس جمع کردند بین خطا و کفر در جمله کاملِ {إِنَّ الله هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} .

شیـخ می گویـد: «نه به خـاطر گفتارشان که گفتنـد عیسـی خـداست» یعنی کافر نشدنـد به خاطر این گفتار شان که گفتنـد: به راستی خداوند اوست «و نه به خاطر گفتار شان که مسـیح پسـر مریم است» بلکه به سبب این که خداوند را محصور کردند در هویت عیسـی پسـر مریم کافر شدند. و کافر نشدند به جهت گفتارشان که گفتند : به راستی که خداوند اوست، به سـبب حمل هویت عیسـی بر خداونـد، چه اینکه هویت و حقیقت عیسـی به همراه هویت کل عالم، اوست همان خـدای که به وجود حقش در جمیع عالم برای همیشه تجلّی نموده، همچنان که گـذشت، و لکن کافر شدند به جهت توصـیف شان هویت و حقیقت خدا را در صورت پسر

۱- . شرح فصوص (جندی) : ۵۳۳ ۵۳۴.

مریم به صورت تعیین.

آن گاه شیخ می گوید: «پس، از خداوند، متمایل شدند به عیسی به اینکه خدا را در صورت ناسوتی و بشری قرار دادند (چرا؟) از جهت اینکه إحیای مردگان می کرد و به سبب گفتار شان (که می گفتند: او) پسر مریم است در حالیکه بدون شک او پسر مریم است، پس شنونده خیال می کند آنها (عیسویان) الوهیت را به صورت عیسوی نسبت دادند و آن را یعنی (الوهیت) را عین صورت قرار داده اند، در حالیکه این کار را نکرده اند بلکه حقیقت الهیه را ابتدا در صورت بشری که پسر مریم باشد قرار دادند و سپس جدا کردند بین صورت و حکم، نه اینکه آنها صورت را عین حکم قرار داده باشند.

یعنی آنها گفتند: {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}، پس فرق گذاشتند بین صورت مسیح پسر مریم و بین خدا از جهت هویت و نگفتند: الله المسیح بن مریم، پس شنونده خیال می کند که آنها الوهیت قائم به ذات خداوندی را به صورت مسیح نسبت داده اند در حالیکه چنین نکرده اند، بلکه فرق گذاشتند در هویت بین صورت عیسوی و بین حکم به حمل لاهوت (خداوند) بر هویت عیسوی،واین، اقتضاء می کند محصور نمودن الهیت را در عیسی بن مریم.

شیخ می گوید: «بلکه هویت الهیت را ابتدا در صورت بشری که ابن مریم باشد قرار دادند» یعنی هویت الهی را موضوع، و محمول را صورت قرار دادند، پس محدود نمودند هویت الهی را و محصور نمودند این هویت را در صورت ناسوتی معین، در حالیکه آن هویت غیر محصوره است، بلکه برای اله است هویت کل (اشیاء) پس جمع کردند بین کفر (به اینکه خدا همین مسیح است و مستور نمودند هویت الهیه را در عیسی) و بین خطا (به اینکه اله، نیست مگر در عیسی یعنی هویت الهیه بما هو هویت الهیه، عیسی است نه غیر او، و به تحقیق الله عین کل اشیاء است نه در بعضی از اشیاء بلکه او در ذاتش مطلق است از هر قید و اطلاقی، آنچنان که دریافتی.

۳ ممد الهمم

استاد حسن زاده آملی بعد از نقل عبارت ذیل از ابن عربی:

«فأدی بعضـهـم فیه إلی القول بالحلول، و أنَّه هو الله بما أحیا به من الموتی، و لـذلک نسبوا الی الکفر و هو الستر لأنّهم ستروا الله الذی أحیا الموتی بصوره بشریه عیسی».

«فقال تعالی: {لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَاْلُواْ إِنَّ اللهَ هُوَالْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} فجمعوا بین الخطأ و الکفر فی تمام الکلام کله لا بقولهم هو الله، و لاـ بقولهم ابن مریم، فعـدلوا بالتضـمین من الله من حیث أحیـا الموتی إلی الصوره الناسوتیه البشـریه بقولهم ابن مریم و هو ابن مریم بلا شک».

چنین می نگارد:

این حیرت بعضـی را درباره او به عقیده حلول کشاند (که خدا در صورت عیسـی حلول کرد و موتی را احیا کرد) یعنی عیسـی خـداست که احیای موتی می کنـد و نسبت به کفر داده شدنـد. کفر به معنی ستر زیرا آنان خدایی را که احیای موتی می کند در صورت بشری عیسی مستور داشتند. پس خداوند تعالی فرمود:

{لَقَـدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَاْلُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِـیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} پس جمع کردند بین خطا و کفر در تمام یک کلمه، نه به قولشان هو الله و نه به قولشان ابن مریم.

مقصود این است که هویت حق تعالی به صورت عیسی متعین شده و ظاهر گردیده است. چنانکه به صورت همه عالم در آمده است که «لا مؤثر فی الوجود إلاَّ الله». پس خداوند است که در این کلمات مؤثر است.

اینکه آنان گفتنـد: خداونـد مسـیح بن مریم است از جهت تعین هویت حق به صورت عیسوی راست گفته اند و همچنین اینکه عیسی مسیح بن مریم است راست گفته اند و لکن حصر حق تعالی در صورت عیسی نادرست و باطل است؛ زیرا همه

عالم چه غیب و چه شهود صورت حق است نه عیسای فقط.

پس کفر به معنای صورت عیسی (علیه السلام) مر هویت حق را راست است. اما جمله اسمیه با خبر محلی به ألف و لام که افاده حصر محکوم علیه(الله) در محکومٌ به (مسیح) می نماید باطل است.(۱)

نتیجه

پس از بررسی دقیق این سه شرح، متاسفانه به نتیجه ای که قبلا عرض شد می رسیم و آن اینکه: کفر عیسویان بنا بر آیه شریفه: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} ، از دیدگاه آقایان نه از باب این است که عیسی را خدا خوانند، نه از این باب نیست، بلکه از این باب است که چرا گفتند فقط عیسی خداست، در حالیکه تمام عالم صورت خداست.

در جهت تقویت اینکه قول آقایان همین است که ما گفتیم و غیر این نیست توجه بفرمائید به مطالبی از ممد الهمم:

بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن قدِ رعنا می شناسم

بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و علم یک صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت،

۱- . ممد الهمم: ۳۵۶ - ۳۵۷.

و جمله صفات را این چنین می دان. و سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض یک صورت است از صور این وجود و جماد یک صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان، و جمله صور را این چنین می دان، و الله اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است، این است معنی لا إله إلاَّ الله.(۱)

به عنوان تأیید آنچه به عرض رسید گوش دل بسپارید به کلام دو فیلسوف مسلّم، علاّمه کم نظیر محمد تقی جعفری و شهید عالی مقام استاد مطهری که بر داشت نهایی خود را از عقائد فاسده فرقه مورد نظر بیان می فرمایند.

علامه جعفری می فرماید:

۱. اگر با عبارت مختصری ادا کنیم، باید بگوئیم: در نظر این عده خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، این وحدت را به علت عوامل موافق یا مخالف به قدری با پیچ و تاب و مفاهیم رمز آمیز و مهر و موم شده و اسلوب های مختلف بیان کرده اند که ناچار، مسئله از جنبه علمی و فلسفی سر باز زده و با دستورها و قوانین معمولی عقلی و قلبی... و غیر ذلک مورد بررسی نمی توان قرار داد.(۲)

۲. اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب های بی جا را کنار بگذاریم و از دریچه بی غرض خود،حقیقت مقصود را بررسی کنیم در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد. بلی اگر با جدیت فوق العاده و تلاش های غیر مستقیمی به تأویل کلمات این عده بپردازیم بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آنها را نمی توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم، یعنی در حقیقت به تناقضات و سخریه عبارات خود گویندگان مبتلا خواهیم شد.(۳)

۱- . ممد الهمم: ۳۹ (مثال موم از عزیز الدین نسفی است).

۲- . مبدء اعلی: ۷۱.

۳- . همان: ۷۲.

۳. وحاصل مقصود را با دو کلمه بیان می کنیم: خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیشتر نداریم آن منفی، خواه خدا بوده باشد (در نظر مادی ها) و یا سائر موجوداتِ غیر از خدا (در نظر وحدتی ها) یا آنچه که هست اسمش خدا است (در نظر وحدتی ها) یا آنچه که هست اسمش ماده است (در نظر مادی ها) پس یک حقیقت است، تنها نزاع و مناقشه در لغت آن حقیقت است نظیر اختلاف الله، خدا، تاری، گاد، ... و غیره که فقط از ناحیه لفظ است و بس.(۱)

۴. مکتب وحدت موجود با روش انبیاء و سفراء حقیقی مبدء اعلی تقریبا دو جاده مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند، زیرا انبیا همگی و دائماً بر خدای واحدِ ماوراء سنخ این موجوداتِ مادی و صوری تبلیغ و دعوت کرده اند و معبود را غیر از عابد تشخیص، و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده اند.

ما ویژگی های دیگر این مکتب را اختصاراً مورد بحث قرار می دهیم.

الف: از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت را به کلی حجاب تاریک تشخیص داده و دانشمندترین علما و فلاسفه عالم بشریت در نظر اعضای این مکتب مانند حیوانات لایعقل می باشند.

ب: عبادات و تکالیف فقط وظایفی برای تنظیم معاش دنیوی و یا وصول و اتحاد با ذات خدائی است و اگر برای کسی این حالت دست داد تمامی تکالیف از او ساقط است و به آیه: {وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّی یَأْتِیَکَ الْیَقِینُ}(۲) نیز استدلال کرده اند.

در صورتی که پیغمبری از پیغمبران حقه تا واپسین نَفَس، خود را بدون تکلیف ندیده و تمامی عمر را عمل به شریعت خود نموده اند علاوه بر این، همین واصلین عظام به استثناء حالات تجسمی غالباً اعتراف به شک و جهل کرده اند، چنانکه بیان خواهد شد.

۱- . همان: ۷۲.

۲- . سوره حجر (۱۵) آیه ۹۹.

ج: اختلاف عقائد در عالم بشریت برای این مکتب نامفهوم است چنانکه از مشاهیر این مکتب نقل شده است:

عقد الخلائق فی الاله عقائداً**و انا اعتقدت جمیع ما اعتقدوه(۱)

(خلائق در مورد اله و [معبود] اعتقاداتی دارند و من به تمامی این اعتقادات معتقدم).

بت پرست، آفتاب پرست، ستاره پرست، آتش پرست، فرعون پرست، گوساله پرست، حیوان پرست، ماده پرست، همه و همه در نظر این مکتب حق و مطابق واقع اند. زیرا تمامی این مفاهیم اجزای مختلفی از خدا هستند....(۲)

و اینک از استاد مطهری بشنوید:

عرفا همیشه مستی را به آن معنا که خود می گویند بر عقل ترجیح می دهند.

آنها حرف های خاصی دارد، توحید، نزد آنها معنای دیگری دارند، توحید آنها وحدت وجود است، توحیدی است که اگر انسان به آنجا برسد همه چیز شکل [حرفی و غیر اصیل] پیدا می کند.

در این مکتب انسان کامل در آخِر، عین خدا می شود، اصلا انسان کامل حقیقی، خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می شود، از خودش فانی می شود و به خدا می رسد.(۳)

ما در مباحثی مستقل حدوداً در ۲۵ جلسه به رد و ابطال (اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک در وجود و وجود اطلاقی) پرداختیم و در آنجا ادله آنها را مخدوش و مبانی باطل آنها را آشکار نمودیم.

۱- . نگاه کنید به فتوحات مکیه (ابن عربی) ۳: ۱۳۲؛ فصوص الحکم: ۵ (تعلیقات ابوالعلاء عفیفی).

۲- . مبدء اعلی: ۷۴.

۳- . انسان کامل (شهید مطهری) : ۱۲۶ ؛ مجموعه آثار شهید مطهری ۲۳: ۱۶۸.

مبانی که برخلاف فطرت است و مثبت عقلی هم ندارد و از نظر عقل منفی است.(۱)

و در فرمایشات علامه جعفری هم دقت نمودید که فرمودند از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت به کلی حجاب است.

و آن گاه که از وحدتی ها سؤال می شود چه شد؟ در این مکتب که شما همه چیز را یک حقیقت می دانید پس کفر و کافر و مکفِّر معلوم نشد؟ می گویند: «طورٌ وراء طور العقل»، یعنی با عقل این حقایق را نمی شود فهمید و با نسبت هایی همچون نمی فهمید و امثال ذلک رد می شوند.

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد***موسیی با موسیی در جنگ شد

می خواهند بگویند حقیقت وجود یک چیز است و در واقع فرعون و موسی یکی هستند و چون رنگ تعین گرفتند یکی شد موسی و دیگری فرعون.

و چون هر یک از تعین خود خارج شوند بیش از یک چیز نیستند. خوب این حرف ها اساس اش نادرست و مخالف صریح اصول وحی است لذا همیشه تاکید داریم لا اقل (العیاذ بالله) فرمایشات معصوم را هم در ردیف آراء بشری قرار داده سری هم به سخنان آنها بزنیم تا دچار این سیاه چاله ها و حفره های عمیق و وحشتناک اعتقادی نشویم.

ضمنا این جمله آقا حضرت امیر (علیه السلام) را هم در نظرتان باشد که همیشه فرموده اند به ما مراجعه کنید، خداوند مأموریت اخراج انسان ها را از ظلمات به سوی نور به استناد آیه یکم سوره ابراهیم {لِتُخرجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إلَی النُّور} به پیامبر اکرم(محوّل فرموده. اینک به بیانات نورانی ذیل از نهج البلاغه دقت بفرمایید:

۱- . به کتاب «سنخیت، عینیت یا تباین» (تقریرات دروس اعتقادی آیت الله سیدجعفر سیدان)، مراجعه شود. و سایر مباحث نامبرده شده در متن إن شاءالله تعالی به زودی چاپ خواهد شد.

فَالْتَمِسُوا ذلِکَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَیْشُ الْعِلْم، وَمَوْتُ الْجَهْلِ، هُمْ الَّذِینَ یُخْبِرُکُمْ حُکْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ، وَصمْتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ، وَظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ، لاَ یُخَالِفُونَ الدِّینَ وَلاَ یَخْتَلِفُونَ فِیهِ، فَهُوَ بَیْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ؛(۱)

همانا رستگاری را از اهل آن (اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله)) جستجو کنید، که به حقیقت آنها، حیات بخش دانش و از بین برنده نادانی هستند، تنها آنهایند که حکمشان شما را از علمشان و سکوتشان از منطقشان و ظاهرشان از باطنشان خبر می دهد، نه با دین خدا مخالفتی و نه در دین خدا با یکدیگر اختلافی دارند، دین در میانشان گواهی صادق و خاموشی گویاست.

آری، این بزرگوارن کسانی هستند که در خلقت، اساس و رکن هستی، و مایه ی حیات، و ناظر و شاهد بر خلقت اند، علمی نیست مگر خداوند به آنها مرحمت فرموده بلکه آنها معدن همه خیراتند.

به حدیث ذیل توجه بفرمایید:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: کُنْتُ عِنْدَ أَبِی جَعْفَرٍ الثَّانِی (علیه السلام) فَأَجْرَیْتُ اخْتِلَافَ الشِّیعَهِ، فَقَالَ: یَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَمْ یَزَلْ مُتَفَرِّداً بِوَحْدَانِیَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّداً وَ عَلِیّاً وَ فَاطِمَهَ فَمَکَثُوا أَلْفَ دَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ جَمِیعَ الْأَشْیَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَ أَجْرَی طَاعَتَهُمْ عَلَیْهَا وَ فَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَیْهِمْ فَهُمْ یُحِلُّونَ مَا یَشَاءُونَ وَ یُحَرِّمُونَ مَا یَشَاءُونَ وَ لَنْ یَشَاءُوا إِلَّا أَنْ یَشَاءَ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی. ثُمَّ قَالَ: یَا مُحَمَّدُ هَذِهِ الدِّیَانَهُ الَّتِی مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا مَحَقَ وَ مَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ خُذْهَا إِلَیْکَ یَا مُحَمَّد؛(۲)

۱- . نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷.

۲- . اصول کافی ۱ : ۴۴۱، حدیث ۵.

امام جواد (علیه السلام) به محمد بن سنان فرمودند:

(ای محمد! خدای تبارک و تعالی دائماً در یکتائی اش تنها و منحصر به فرد بود. سپس محمد و علی و فاطمه علیهم السلام را آفرید و آنها هزاران دوران گذراندند، سپس خداوند تمامی اشیا را خلق فرمود و این بزرگواران را بر آفرینش تمام هستی شاهد گرفت و اطاعت آنها را بر جمیع هستی تکویناً فرض نمود و تمامی امور و شئون هستی و دخل و تصرف در آنها را به آنها واگذار نمود، پس حلال و حرام به دست آنهاست و هرگز اراده چیزی نمی فرمایند مگر آنچه را خدای تبارک و تعالی بخواهد.

آن گاه امام جواد (علیه السلام) فرمود: ای محمد این است حقیقت و خلاصه دیانتی که هرکه بر آن پیشی گیرد و از آن جلو بیفتد از دین خدای خارج شده و هرکس از آن فاصله گرفته عقب بماند هلاک می شود و تنها آنهائی که همراه و ملازم این دین باشند به حقیقت و سعادت می رسند. پس ای محمد بن سنان از آن جدا مشو.)

بنابراین با توجه به احادیث بسیاری که در این زمینه یعنی اعتصام به محمد و آل محمد (علیهم السلام) رسیده است، فاصله گرفتن از قرآن و عترت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و مراجعه نکردن به کلمات نورانی آن بزرگواران سزاوار نیست و بسی جفاست.

آیه پنجم: أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلِّ...

اشاره

قال الله تعالی:

{أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلًا * ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَیْنَا قَبْضًا یَسِیرًا}

(سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ – ۴۶)

آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را گستراند؟

اگر خدا می خواست آن را ساکن می ساخت.

آن گاه خورشید را دلیلی بر آن سایه قرار دادیم؛

سپس (به آسانی یا) اندک اندک آن را سوی خود برگرفتیم.

بررسی واژه ها و تبیین آیه

{أَلَمْ تَرَ} در اینجا و نیز درجاهای دیگر قرآن گاه به معنای «اَلَم تَعْلَم» (آیا نمی دانید) است؛ و در معنای خودش نیز گاه دیدن با چشم مقصود است و گاه بینش بصیرتی و قلبی، و نیز ممکن است هر دو معنا مراد باشد.

{أَلَمْ تَرَ} در اینجا یعنی آیا قدرت خدا را نمی نگری که... .

{الظِّلَّ} معنای لغوی این واژه «سایه» است، در مفردات راغب ذیل ماده ظلّ آمده است:

الظِّلُّ: ضدُّ الضَّحِّ، و هو أعمُّ من الفی ء؛ فإنّه یُقال: «ظِلُّ اللّیلِ» و «ظِلُّ الجنّهِ» و یُقال لکلّ موضع لم تصل إلیه الشّمسُ: ظِلٌّ؛ و لا یقال الفی ءُ إلّا لما زال عنه الشمسُ.

و یُعَبَّر بِالظِّلِّ عن العزّه و المَنْعَه، و عَنِ الرّفاهه؛(۱)

ظِلّ: ضِدِّ خورشید (و نور آفتاب) است و از « فَیْء» (سایه) اعمّ می باشد؛ زیرا گفته می شود: «ظِلِّ شب» و «ظِلِّ بهشت» و به هر جایی که نور خورشید به آن نرسد «ظِلّ» گویند؛ و (لیکن) « فَیْء» (سایه) به کار نمی رود مگر بر آنچه خورشید از آن زایل شده (وغروب کرده) است.

۱- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۵۳۵.

از عزت و قدرت مندی (شکست ناپذیری) و از رَفاه (و آسایش) نیز به واژه «ظِلّ»تعبیر می آورند.

لیکن براساس یک حدیث مقصود از آن، فاصله میان طلوع فجر تا طلوع خورشید می باشد. در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده که فرمود:

الظلُّ ما بین طلوع الفجر إلی طلوع الشمس؛(۱)

ظلّ، میان طلوع فجر تا طلوع خورشید است.

روشن است که امام (علیه السلام) نمی فرماید که منحصراً مقصود از «ظلّ» تنها فاصله زمانی بین سپیده دم و طلوع خورشید است، و آنجا که در حدیث، مطلب در مفهوم و معنایی ویژه منحصر نگردد و عبارت یا واژه ظرفیت تحمل معنایی را دارا باشد و آن معنا با تعالیم وحی (آموزه های قرآنی و حدیثی) ناسازگاری پیدا نکند، می توان دیگر احتمالات را نیز مطرح ساخت. از این رو می توان گفت مراد از «ظلّ» سپیده دم تا طلوع خورشید، و یا مطلق سایه است.

توضیح اینکه برخی گفته اند: در جهان سه چیز وجود دارد؛ «نور» ، «ظلمت» و «ظلّ» معنای نور و ظلمت (تاریکی) روشن است، و مقصود از «ظلّ» همان زمان پس از سپیده دم است که نه نور (و روشنایی) محض است و نه ظلمت (و تاریکی) مطلق و از پاکیزه ترین اوقات روز به شمار می آید؛ زیرا از تاریکی محض، طبعِ انسان نفرت دارد و هیچ چیز در آن دیده نمی شود، از سویی نور آفتاب هوا را گرم می سازد و چشم را می زند. به همین جهت است که بهشت به {ظِلٍّ مَمدُودٍ} (سایه ای مدام و پیوسته) توصیف شده است.(۲)

۱- . تفسیر قمی ۲: ۱۱۵.

۲- . نگاه کنید به، تفسیر صافی۴ : ۱۷؛ در روایت دیگری که در تفسیر قمی (ج ۱، ص۹۹) آمده است امام باقر علیه السلام در پاسخ مرد نصرانی فرمودند: زمان میان طلوع فجر تا طلوع خورشید از ساعات بهشت است؛ (بحارالأنوار۴۶ : ۳۱۴).

پس تا اینجا معنای آیه این است که: آیا نمی نگری که چگونه خدا سایه را می کشاند یا سپیده دم را می آفریند؟

این کار، نمایش قدرت الهی است که جهان بیکران و خورشید و سیاره ها را به گونه ای در فواصل معین قرار داد، که چنین پدیده هایی شکل می گیرد. بنابراین، {أَلَمْ تَرَ} یعنی آیا قدرت خدا را نمی نگری؟ آیا آفرینش الهی را مشاهده نمی کنی؟

{وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}؛ اگر خدا می خواست سایه را ثابت قرار می داد.

اگر خدا اجرام سماوی از جمله زمین، خورشید، ... را از حرکت باز می داشت، سایه ثابت می شد. کوتاهی و بلندی سایه و از بین رفتن آن در خط استوا و آنجا که خورشید قائم و عمود بر زمین می تابد ناشی از حرکت زمین به دور خودش و به دور خورشید می باشد.

{ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}؛ سپس خورشید را دلیلی بر سایه قرار دادیم.

این دلیل بودن به دو جهت است:

۱. اگر خورشید یعنی نور نبود، سایه، مشخص نمی شد؛ از باب شناخت چیزها با مفاهیم ضدشان، به وسیله نور، درمی یابیم که تاریکی و سایه چیست.

۲. تابع بودن و پیروی کردن سایه از خورشید که در طول روز سبب نوسان سایه می شود. در آغاز طلوع خورشید و هنگام غروب، سایه ها بلند است و هر اندازه که به نیمروز نزدیک تر شویم سایه ها کوتاه تر می گردد، و به این وسیله زمان، و مقداری که از روز گذشته یا باقی مانده مشخص می گردد.

{ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا}؛ سپس به آسانی و با سهولت (یا اندک اندک و به آرامی) آن سایه را سوی خودمان قبض می کنیم [و از دیده ها پنهان می سازیم].

دلیل این آسانی نیز این است که ایجاد جهان هستی برای خدا زحمتی ندارد و

نگه داری آنها نیز او را خسته و درمانده نمی سازد {وَلاٰ یَؤُودُهُ حِفْظُهُمٰا}(۱)؛ حفظ آسمان و زمین خدا را به زحمت نمی اندازد.

در اینجا نکته شایان توجه، واژه {إِلَیْنٰا}؛ سوی ما، است. بسیاری از تفسیرها از این واژه گذشته اند و توضیحی نداده اند، لیکن در تفسیر صافی آمده است:

{ثُمَّ قَبَضْنٰاهُ إِلَیْنٰا} أی اَزَلْناه بایقاعِ الشعاع مَوقعَه. لمّا عَبَّرَ عن اِحداثه بالمدِّ بمعنی التّسییر(۲) عَبَّرَ عن إزالته بالقبض إلی نفسه، الذی هو فی معنی الکفِّ... ؛(۳)

«سپس سوی خودمان قبض می کنیم» یعنی با واقع ساختن شعاع [و موقعیت زمین و] خورشید در جای خودش، سایه را از بین می بریم. از آنجا که از اِحداثِ سایه به «مَدّ» به معنای تسییر (سیردادن و گستردن) تعبیر آورد، از ازاله اش به قبض سوی خویش، تعبیر کرد که به معنای«کفّ» (جمع آوری و به هم ضمیمه کردن) است.

بنابراین، تعبیر {إِلَیْنٰا} بدان جهت است که از بین بردن سایه (و جمع کردن آن) به اراده و خواست خداست؛ چنان که ایجاد آن به اراده حضرت حق می باشد. به این ترتیب، بسیار روشن است که این آیه با بیانی رسا یک امر طبیعی جغرافیایی و نجومی را می نمایاند و هیچ گونه پیچیدگی در الفاظ و عبارات آن وجود ندارد، نمایشِ قدرت الهی است و توجه دادن بندگان به آفریدگار هستی از راه آثار و پدیده های آفرینش.

لیکن آن گاه که به سخنان فلاسفه و اهل عرفان - در این زمینه - بنگریم با

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۲۵۵.

۲- . در متن تفسیر صافی «المدِّ - بمعنی التّیسیر» آمده است که ظاهرا اشتباه چاپی است زیرا «تیسیر» از ماده «یسر» می باشد که با «مدّ» (گستردن) همخوانی ندارد.

۳- . تفسیر صافی ۴: ۱۸.

تفسیرها و تأویل ها و سخنان بی اساس و دور از ذهنی روبه رو می شویم که هرگز با ظاهر آیه سازگاری ندارد، و نیز با اصول وحیانی و اعتقادات دینی در تنافی است. اکنون سخنان اهل فلسفه و عرفان را می آوریم و قضاوت را بر عهده خودتان می گذاریم.

سخن فلاسفه و اهل عرفان

اشاره

بعضی از بزرگان مکتب عرفان این آیه را به گونه ای نادرست براساس پیش فرض های ذهنی شان تفسیر کرده اند و معناهایی را مطرح ساخته اند که با ظاهر آیه ناسازگار است وبا مفهوم آن هیچ ارتباطی ندارد. البته روشن است که برداشتها و استنباط های گوناگون از قرآن با در نظر گرفتن ملاک ها و ضوابط خاص، هیچ اشکالی ندارد، قرآن دارای ظواهر، حقایق، لطایف و اشاراتی است که هرکس به اندازه ظرفیت و توان علمی اش می تواند به مراتبی از آنها دست یابد.

لیکن هر گونه تفسیری باید در قلمرو ویژه صورت گیرد و هر نوع تحمیل معنا و پیش ساخته های ذهنی بر آیات، خطا، و کاری بس خطرناک است.

بعضی از ملاک های مهم در این زمینه چنین است:

۱. آیه به گونه ای تحمُّل معنای مطرح شده را دارا باشد.

۲. آیه مورد نظر، بر اساسِ حدیث معتبر، در معنایی ویژه انحصار نیابد.

۳. آن معنا یا تفسیری که ارائه می شود با مسائل قطعی و ضروری دین و دیگر آیاتِ قرآن و احادیث امامان (علیهم السلام) تنافی نیابد.

با توجه به این معیارها، می توان معنایی را به عنوان یک احتمال در آیه، مطرح ساخت وگرنه تحمیل افکار بر قرآن، همان تفسیر به رأی است که پیامبر اکرم و امامان (علیهم السلام) به شدت از آن نهی کرده اند و هرکس چنین رویه ای را در تفسیر قرآن در پیش گیرد، خودش گمراه است و دیگران را گمراه می سازد و سر انجامی جز

دوزخ در پی نـدارد.(۱) برای آنکـه قلمرو برداشـت هـای نـاصواب از قرآن روشـن گردد، نخست سـخن برخی از آنـان را می آوریم.

سخن ابن عربی

(۲)

متن سخن ابن عربی، در تفسیر این آیه، چنین است:

{أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ} بالوجود الإضافی.

اِعلم اَنَّ ماهیّاتِ الأشیاء و حقایقَ الأعیان، هی ظلُّ الحق و صـفه عالِمیَّه الوجود المطلق. فمـدُّها، إظهارُها باسـمه النور الّـذی هو الوجود الظاهر الخارجی، الذی یَظْهَر به کلُّ شیء و یَبْرُزُ کتم العدم إلی فضاءِ الوجود؛ أی الإضافی.

{وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا} أی ثابتاً فی العدم الذی هو خزانه وجوده (أی امّ الکتاب و اللوح المحفوظ الثابت وجودُ کلّ شیء فیهما فی الباطن و حقیقته) لا العدم الصرف بمعنی اللاشیء فإنَّه لایقبل الوجود اصلًا. و ما لیس له وجودٌ فی الباطن و خزانهِ علمِ الحق و غیبه، لم یُمْکِن وجودُه أصـلًا فی الظـاهر؛ و الإیجـاد و الإعـدام لیس إلاّ ـ إظهـار ما هو ثابت فی الغیب و إخفاؤه فحسب؛ و هو الظاهر و الباطن، و هو بکل شیء علیم.

{ثُمَّ جَعَلْنَا} شمسَ العقل {عَلَيْهِ} أی الظلّ {دَلِيلًا} یَهْدِی إلی أنَّ حقیقتَهُ

۱- . روایت هـای بسـیاری در نکوهش تفسیر به رأی در منـابع شـیعه و اهل تسـنن آمـده است از جمله در توحیدصـدوق: ۶۸؛ بحارالانوار۸۹: ۱۰۷؛ سنن ترمذی۴: ۲۶۸، حدیث ۴۰۲۲ - ۴۰۲۴ ؛ تفسیر ثوری: ۶ ؛ جامع البیان(طبری)۱: ۵۴ ؛ الجامع لأحکام القرآن (قرطبی) ۱: ۳۲.

۲- . شایـان تـوجه است کـه ایـن سـخن در تفسـیر القرآن الکریـم که به نـام وی چـاپ شـده است آمـده است، بسـیاری براین باورندکه این نسبت اشتباه می باشد و این تفسیر اثر ملاعبدالرزاق کاشانی است که از شاگردان با واسطه ابن عربی به شمار می رود.

غيرُ وجوده؛ و إلاّ ـ فلامغايرةَ بينهما فی الخارج، فلايُوجَدُ إلّا الوجود فَحَسْب؛ إذ لو لم يُمْكِن وجودُه لَما كانَ شيئاً فلايَدُلُّ على كونه شيئاً غيرَ الوجود إلاّ العقل. {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا} بإفنائه {قَبْضًا يَسِيرًا} لأنَّ كلَّ ما يَفْنى مِنَ الموجودات فی كل وقت فهو يسير بالقياس إلی ما سَبَق، وسَيَظْهَر كلُّ مقبوض، عمّا قليل، فی مظهر آخر. والقبضُ دليلٌ على أنَّ الإفناء، ليس إعداماً محضاً، بل هومنع عن الإنتشار فی قبضته، الّتی هی العقل الحافظ لصورته وحقيقته أزلاً وأبداً؛(۱)

«آیا پروردگارت را نمی نگری که چگونه سایه را کش داد» به وجود اضافی.

بدان که ماهیّات اَشیا و حقایق اعیان، سایه حق و صفت عالم بودن وجود مطلق اند. از این رو، گسترش ماهیات، آشکار ساختن آنهاست به اسم حق، آن اسم نوری که، همان وجود ظاهری خارجی می باشد و به آن اسم، هرچیزی آشکار می گردد و عدم، به فضای وجود اضافی بروز می یابد. «اگر خدا می خواست سایه را ساکن می ساخت» ؛ یعنی در عدمی که خزانه وجود او است ثابت قرار می داد (یعنی امّ الکتاب و لوح محفوظ، که باطن و حقیقت هرچیزی در این دو جا محفوظ است) نه در عدم محض - به معنای لاشیء (هیچ چیز) - زیرا عدم صِرف، هرگز وجود را نمی پذیرد (و برنمی تابد).

و آنچه در باطن و خزانه علم حق و غیب آن، وجود ندارد، هرگز امکان ندارد در ظاهر وجود یابد. ایجاد چیزی جز آشکار ساختنِ آنچه در غیب ثابت است، نیست و اعدام چیزی جز پوشیده داشتنِ آن، نمی باشد.

و اوست ظاهر و باطن، و او به هرچیزی داناست.

«آن گاه قرار دادیم» خورشید عقل را «بر او» یعنی بر سایه «دلیلی» که هدایت می کند به اینکه حقیقتِ آن [سایه] غیر از وجودش می باشد.

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۸۶ .

وگرنه در خارج میانشان مغایرتی نبود و تنها وجود یافت می شد و بس؛ زیرا اگر وجودش امکان نداشت، چیزی نبود. پس تنها عقل است که دلالت می کند آن چیزی جز وجود است.

«سپس آن را سوی خودمان برگرفتیم» به فانی و نابود ساختنش به «قبضی آسان» ؛ زیرا [این تحول که] هر آنچه از موجودات در هر زمان فانی می شوند و از بین می روند، در قیاس با آنچه بر آنها گذشته، آسان و اندک است؛ و هر مقبوض (و گرفته شده ای) اندکی بعد، در مظهری دیگر آشکار می شود. و قبض (و گرفتن) دلیل بر این است که اِفناء (و نابودسازی) اِعدام محض نیست، بلکه اِفناء، منع از انتشار [چیزی می باشد که] در قبضه اوست، که همان عقلی می باشد که در اَزَل و اَبد نگه دارنده صورت و حقیقت آن است.

همچنین ابن عربی در باب ۶۹ فتوحات (در ذیل شرایط نماز جمعه) از این آیه سخن به میان می آورد و می نویسد:

قَالَ تعالی: {أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ} ثُمَّ قال: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلًا} فَأمَرَنَا بِالنَّظرِ إلَیه وَالنَّظرُ إلَیه مَعرفَتُه و لکن مِن حَیثُ إنَّه مَدَّ الظِّلِّ و هُو إظهارُهُ وجُودَ عَینِك فَما نَظرتَ إلَیه مِن حَیثُ أحدیَّهِ ذاتِه فِی هَذا المَقام و إنَّمَا نَظرتَ إلَیه مِن حَیثُ أحدیَّهِ فِعلِه فِی إیجادِكَ فِی الدَّلالَهِ و هُو صَلاهُ الجُمُعهِ فَإنَّهَا لاتَجُوزُ لِلمُنفَردِ فَإنَّ مِن شَرطِها مَا زادَ عَلی الوَاحِدِ فَمَن راعی هَذه المَعرفه الإلهیَّه قَال بِصلاتِها قَبل الزَّوالِ لأنَّه مَأمُورٌ بِالنَّظرِ إلی ربِّه فِی هَذه الحالِ وَالمُصلِّی یُناجِی ربَّه وَ یُواجِهُه فِی قِبلَتِه. وَالضَّمِیرُ فِی عَلَیه یَطلبُه أقرب مَذکُور و هُو الظِّلُّ و یَطلبُه الإسم الرَّب وإعادته عَلی الرَّبِّ أوجه فَإنَّه بِالشَّمسِ ضَرب الله المَثل فِی رُؤیتِه یَومَ القِیامَه فَقَال عَلی لِسان نَبیِّه تَرَون ربَّکُم کَما تَرون الشَّمس بِالظَّهِیرهِ أی وَقت الظُّهر.

وَ أرادَ عِند الاستِواء بِقَبض الظِّل فِي الشخص فی ذلک الوقت لعموم النور ذات الرائی و هو حال فنائه عن رؤیه نفسه فی مشاهده ربه.

ثم قال: {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا} و هو عند الاستواء ثم عاد إلی مده بدلوک الشمس و هو بعد الزوال فعرفه بعد المشاهده کما عرفه الأول قبل المشاهده و الحال الحال قال إن وقت صلاه الجمعه بعد الزوال لأنه فی هذا الوقت ثبتت له المعرفه بربه من حیث مده الظل.

و هنا تکون إعاده الضمیر من {عَلَیه} علی الرب أوجه فإنه عند الطلوع یعاین مد الظل فینظر ما السبب فی مده فیری ذاته حائله بین الظل و الشمس فینظر إلی الشمس فیعرف من مده ظله ما للشمس فی ذلک من الأثر فکان الظل علی الشمس دلیلا فی النظر و کان الشمس علی مد الظل دلیلا فی الأثر.

و من لم یتنبه لهذه المعرفه إلا و هو فی حد الاستواء(۱) ثم بعد ذلک بدلوک الشمس عاین امتداد الظل من ذاته قلیلا قلیلا جعل الشمس علی مد الظل دلیلا. فکان دلوکها نظیر مد الظل و کان الظل کذات الشمس فیکون الدلوک من الشمس بمنزله المد من الظل.

فالمؤثر فی المد إنما هو دلوک الشمس و المظهر للظل إنما هو عین الشمس بوجودک فقام وجودک فی هذه المسأله مقام الألوهه لذات الحق لکونه ما أوجد العالم من کونه ذاتا و إنما أوجده من کونه إلها.

۱- . عبارت در مأخذ به همین صورت آمده است: «و من لم یتنبه لهذه المعرفه إلا و هو فی حد الاستواء»، لکن اشتباه به نظر می رسد و صحیح آن چنین است: «و لم یتنبه لهذه المعرفه إلا من هو فی حد الاستواء».

فانظر یا ولی مقام ذاتک من حیث وجودک تر ما أشرف نسبته فوجودک وجود الحق إذ الله ما خلق شیئا إلا بالحق و بمیل الشمس عنک یمتد ظلک فهی معرفه تنزیه جعل ذلک دلیلا لتعتقده فإن الشمس تبعد عنک و کلما بعدت عنک نبهتک أنک لست مثله و لا هو مثلک إلا أن یحجبک عن رؤیتها فهو التنزیه المطلق الذی ینبغی لذات الحق.

کما أنه فی طلوعها و طلبها إیاک بالإنقاء إلی الاستواء تشمر ظلک شیئا بعد شی ء لنعلمک أن بظهورها فی علوها تمحوک و تفنیک إلی أن لا تبقی منک شیئا من الظل خارجا عنک و هو نفی الآثار بسببک و لهذا لم تشرع الصلاه عند الاستواء لفناء الظل فلمن ذا الذی یصلی أو إلی من تواجه فی صلاتک و الشمس علی رأسک؛(۱)

خداوند متعال فرمود: {أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ}؛ آیا ندیده ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟ سپس فرمود: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلًا}(۲) ؛ آن گاه خورشید را بر آن دلیل گردانیدیم.

به ما امر نمود سویش نظر کنیم، و نظر کردن سوی او شناخت اوست، لکن از آن جهت که سایه را گستراند، و آن، آشکار نمودن وجود توست. پس در این مقام از جهت احدیت ذاتش به او نظر نمی کنی، بلکه فقط از جهت احدیت فعلش در ایجاد تو در دلالت سویش می نگری، و آن [احد بودن فعل الهی مانند] نماز جمعه است که برای منفرد جایز نیست، چون از شرائط آن بیش از یک نفر بودن است. پس کسی که این معرفت الهی را رعایت نموده، قائل به جواز نماز جمعه قبل از زوال شده است، چرا که بنده مأمور به نظر جانب پروردگارش در این

۱- . فتوحات مکیه (۴ جلدی) ۱: ۴۵۸ - ۴۵۹.

۲- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

حال است، و نمازگزار با پروردگارش مناجات می کند و در قبله اش با او روبه رو می گردد.

نزدیک ترین مرجع که سایه باشد ضمیر در {عَلَيْهِ} را تقاضا می کند، چنانچه اسم «رَبّ» نیز چنین تقاضایی دارد، و برگشت ضمیر به «رَبّ» بهتر است.

زیرا خدا، دیده شدنش در قیامت را به خورشید مَثَل زد و بر زبان پیامبرش(فرمود: پروردگارتان را بسان خورشید هنگام ظهر می بینید.

مراد خدا از قبض سایه در شخص، هنگام استوا است که نور در آن وقت ذات بیننده را فراگیرد، و آن هنگامِ فنای او از دیدن خود و غرق شدنش در مشاهده رب است.

آنگاه فرمود: {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا} ؛ سپس آن [سایه] را اندک اندک سوی خود بازمی گیریم. و این در وقت استوا است. با میل خورشید پس از زوال، دوباره سایه را گستراند. پس گسترش سایه را بعد از مشاهده بیان نمود چنان که نخست قبل از مشاهده آن را معرفی کرد، و حال [بعد از مشاهده] همان حال [قبل از مشاهده] است. [کسی که این را لحاظ نموده] وقت نماز را بعد از زوال دانسته است، زیرا معرفت پروردگار از جهت گسترش سایه در این وقت برایش پابرجا می گردد. در اینجا بازگشت ضمیر {عَلَيْهِ} به «رَبّ» وجیه تر است، زیرا هنگام طلوع خورشید، انسان گسترش سایه را می بیند و در جستجوی سبب آن بر می آید، پس مشاهده می کند که ذاتش بین سایه و خورشید حائل است، پس به جانب خورشید نظر می کند و از گسترش سایه، به اثر خورشید در آن پی می برد، زیرا در نظر سایه دلیل بر خورشید است، و در اثر خورشید دلیل بر گسترش سایه است؛ و کسی به این معرفت می رسد که در حد استوا باشد.

سپس با میل خورشید [از حد استوا]، گسترش سایه را از ذات خود کم کم

مشاهده کرده، خورشید را دلیل بر آن قرار می دهد. پس میل خورشید بسان گسترش سایه، و سایه مانند خود خورشید است، بنابر این میل خورشید همچون گسترش سایه است.

پس مؤثر در گسترش سایه، میل خورشید و آشکار کننده سایه به وجود تو عین خورشید است. پس وجود تو در این مسئله، قائم مقام الوهیت برای ذات حق شده است؛ چون خدا عالَم را از آن جهت که ذات است نیافرید، بلکه از آن جهت که «إله» است پدید آورد. حال ای دوست، مقام ذاتت را از حیث وجودت بنگر! خواهی دید که چه نسبت والایی دارد! زیرا وجود تو، وجود حق است؛ چون خدا، چیزی را جز به حق نیافرید.

و با تمایل خورشید از تو سایه ات گسترده شود، و این شناختی از سر تنزیه است که آن را دلیلی قرار داد تا به او معتقد شوی، زیرا خورشید از تو فاصله گیرد و هرقدر از تو دور می شود آگاهت می نماید که تو مثل او نیستی و او مانند تو نیست، مگر این که از دیدنش محجوبت نماید که این همان تنزیهِ مطلقِ شایسته ذات حق است.

چنانچه خورشید با طلوعش و رساندنت به حد استوا کم کم سایه ات را محو می کند، تا به تو بفهماند که با ظهور و برتریش نابود و فانیت می کند تا آنجا که سایه ای از تو باقی نگذارد، و این نفی آثار به سبب توست.

از این رو، نماز هنگام استوا به جهت فنای سایه جایز نشده است، زیرا برای چه کسی [هنگام استوا] نماز می خواند یا در نمازت به جانب کی روی آوری در حالی که خورشید بالای سر توست.(۱)

۱- . ظاهرا چون شیخ در مکه مکرمه بوده این خواطر به ذهنش رسیده و از این مطلب غافل شده که در اغلب نقاط جهان، هنگام ظهر سایه محو نمی شود.

سخن ابن عربی در فصوص الحکم

ابن عربی درباره اینکه جهان هستی «ظلّ الله (سایه خدا)» است، چنین می نویسد:

اِعلَم، أنَّ المقولَ علیه «سوی الحقّ» او مُسـمّی العالم، هو بالنسبه إلی الحقِّ کالظلِّ لِلشَّخصِ، وهُو ظلُّ الله؛ و هو عینُ نسبه الوجود إلی العالَم... .

فَمحلُّ ظُهُور هَـذا الظِّلِّ الإلهی المُسـمّی بِالعالَم إنَّما هُو أعیانُ المُمکنَات، عَلیها امتـدَّ هَـذا الظِّلُّ؛ فَتُدْرَکُ مِن هَذا الظِّلِّ بِحَسبِ مَا امتدَّ عَلیه مِن وجُود هَذه الذَّاتِ، ولکن باسمه النُّور وَقَعَ الإدراک؛(۱)

بدان که ماسوای حق یا عالَم، نسبت به حق مانند سایه شخص می باشد. و عالَم سایه خداست، و این «ظلّ الله» عین نسبت وجود به عالَم است... .

محل ظهور سایه الهی - که عالَم نامیـده می شود - همین اعیان ممکنات است که سایه الهی بر آنها امتداد یافت و به اندازه ای که این ذات بر آن امتداد یافته، این سایه درک می شود، لیکن این ادراک به اسم نورِ اوست.

وی آن گاه پس از سخنانی، به آیه ۴۵ سوره فرقان می پردازد، و می گوید:

فمن حیثُ هو ظِلّ له یُعْلَم، و من حیثُ ما یُجْهَل ما فی ذات ذلک الظلّ مِن صورهِ شـخص مَنِ امتَدَّ عنه یُجْهَل مِنَ الحق؛ فلذلک نقول: انَّ الحقَّ معلوم لنـا مِن وجه و مجهول لنا مِن وجه {أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَـدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاکِنًا}(۲)، أی یکون فیه بـالقوه. یقـول مـا کـان الحقَّ لِیَتَجلّی لِلْمُمکنـات حَـتّی یظهر الظـلّ فیکونَ کمـا بَقی مِنَ الممکنـات الَّتی مـا ظَهَرَ لهـا عینٌ فی الوجود.

۱- . فصوص الحکم: ۱۰۱ - ۱۰۲ ؛ شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۶۹۱ - ۶۹۳ .

۲- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

{ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}(۱) و هو اسـمُهُ النور الّـذى قلناه و يشـهد له الحّس؛ فانَّ الظلال لايكون لها عين بعـدم (بعدَ عدمِ) النور.

{ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا}(۲) و إنَّمـا قَبَضَه إليه لإنَّه ظلّه، فمنه ظَهَرَ و إليه يُرْجَع، و إليه يُرْجَعُ الأمر كلّه، فهو هو لاغيره. فوجودُ الأكوان عينُ هويّه الحق لاغيرها.

فكلّ ما ندركه (تدركه) فهو وجودُ الحقّ فى أعيان الممكنات. فمِن حيثُ هويّه الحقّ هو وجوده، و مِن حيثُ اختلاف الصُوَر فيه، هو أعيـان الممكنات. فكما لايزول عنه باختلاف الصُوَر اسمُ الظل، كـذلك لايزول عنه باختلاف الصور اسم العالَم او اسم سوى الحق.

فمِن حيثُ احديّه كونه ظلّاً هو الحق، لأنَّه الواحد الأحد، و من حيث كثره الصُوَر هو العالم... .

وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالم مُتَوَهَّم ما له وجود حقيقى، و هذا معنى الخيال؛ أى خيِّل لك أنه امر زائد قائم بنفسه، خارج عن الحق، و ليس كذلك فى نفس الأمر. ألا تراه فى الحس متَّصلاً بالشخص الذى إمتَدَّ عنه، (و) يستحيل عليه الإنفكاك عن ذلك الإتصال؛ لأنَّه يستحيل على الشىء الإنفكاك عن ذاته.

فَاعْرِف عينـك و مَن أنتَ و مـا هويّتـك و ما نسـبتك إلى الحق، و بما أنتَ حق و بما أنتَ عالَم و سوى و غيرٌ و ما شاكَلَ هـذه الألفاظ. و فى هذا يَتَفاضل (تتفاضل) العلماء، فعالم (بالله) و أعلم. فالحقُ بالنسبه إلى ظلٍّ خاص،

۱- . همان.

۲- . همان.

صغیر و کبیر، و صاف و اصـفی؛ کالنور بالنسبه إلی حجابه عن الناظر فی الزجاج یَتَلَوَّن بلونه، و فی نفس الأمر، لا لون له و لکن هکذا تراه ؛(۱)

پس از آن جهت که عـالم، ظـل حـق است معلوم است (پس حق هم به همین مقـدار معلوم است) و از آن جهت که ذات الهیه نهفته در این ظـل مجهـول است، حـق نیز مجهـول است. از این رو می گـوییم: حق تعـالی برای مـا از وجهی معلوم و از وجهی مجهول است.

«آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را کشید، و اگر می خواست آن را ساکن می ساخت».

یعنی بالقوه در ظلمت عـدم و عالم غیب مطلق قرارش می داد [لکن او نخواست که ظل ساکن باشـد]. خدا [در بخش اَخیر] می فرماید: سـزاوار حق نبود که برای ممکنات تجلّی یابد مگر با آشکار ساختنِ ظلّ (و سایه) [اگر خدا ظلّ را هویدا نمی ساخت]، این ظلّ (و سایه) مانند دیگر ممکناتی که وجود خارجی عینی شان پدیدار نشد [ناپیدا] بود.

«آن گاه شـمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظلّ قرار دادیم» (ظلّی که اعیان ممکنات است و نور وجود را شـمس نامید زیرا شمس مظهر اسم نور است) و این دلیلِ بر ظل، که شمس است، اسمِ نور خداست (که پیش از این گفتیم) و سایه حسّی شاهد آن است؛ زیرا با از بین رفتن نور، سایه ها هیچ گونه وجود خارجی ندارند.

«سـپس آن ظلّ را (که وجود اکوان است) سوی خود به طور آسان و سهل قبض کردیم» خدا آن را سوی خود قبض کرد؛ زیرا آن سـایه اش هست، از او ظهـور یـافت و به سـویش بـاز گشت؛ و همه امـور سوی او بـاز می گردد، پس سـایه، اوست و غیر او نیست؛ و وجودِ هستی عین هویّتِ حق است نه جز آن.

۱- . فصوص الحکم: ۱۰۲ - ۱۰۳ ؛ شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۶۹۶ - ۷۰۰.

پس آنچه را که ادراک می کنیم و درمی یابیم، وجود حق است در اَعیان ممکنات؛ از این حیث که [این مُدرَک ها] هویّت حق اند [عین] وجود حق می باشند و از این نظر که صورت های گوناگون دارند، اَعیان ممکنات اند.

بنابراین، چنان که با اختلاف صورت ها، اسم «ظلّ» (سایه) از آن زایل نمی شود، همچنین به اختلاف صورت ها، اسم «عالَم» یا نام «سوای حق» از آن برداشته نمی شود. از جهت اَحدیّت (یکتایی) سایه بودنش، همان حق است - زیرا حق واحد اَحَد می باشد - و از جهت کثرت صورت ها، همان عالَم... .

حال که امر چنین است که برایت یادآور شدم، پس عالَم، پنداری است که وجودِ حقیقی ندارد. معنای خیال همین است؛ یعنی به خیالت آمده که عالم امر زائدی است که به خود استوار می باشد و از [وجود] حق بیرون است درحالی که در واقع چنین نیست. آیا به طور حسی نمی نگری که سایه شخص - که از او امتداد یافته - به او متصل می باشد و محال است این اتصال انفکاک یابد و جدا شود؛ زیرا انفکاک و جدایی چیزی از ذاتش استحاله دارد و نشدنی است.

پس عین [و ذات] خود را بشناس و اینکه تو که هستی؟ هویّتت چه می باشد؟ و نسبتت به حق چیست؟ به چه چیز تو [خود] حق می باشی؟ و به چه چیز تو عالَم و غیر و سوای [ذات] حقی؟ (و مانند این الفاظ).

در این شناخت است که علما از یک دیگر برتری می یابند، یکی عالِم بالله است و دیگری اعلم. حق نسبت به سایه ای خاص کوچک است و نسبت به دیگری بزرگ، نسبت به یکی صاف (و روشن) است و نسبت به دیگری صاف تر (و روشن تر) مانند نور که نسبت به حجابش از ناظر در شیشه به رنگ آن شیشه است و در واقع رنگی ندارد، لیکن تو آن را این چنین می بینی.

سخن ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا (که در نهایت در بحث توحید با نظر ابن عربی پیوند می یابد

و یکی می شود و بر آن پای می فشارد) درباره هستی این است که جهان خلقت سه مرحله دارد:

۱. مرحله صرف الوجود و غیب مطلق که هیچ اسم و رسمی ندارد و به اشاره درنمی آید.

۲. مرحله وجود منبسط که از آن تعبیرهای مختلفی شده است؛ مانند «حقیقت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) »، «الحقُّ المَخلُوقُ بِه»، «حقیقه الحقایق»، «اصل عالَم» و...

مقصود از «وجود منبسط» وجودی است که در همه امکانیات و ماهیات سریان می یابد و به تکثّر ماهیات اعتباری، متکثر می شود (آسمان، زمین، درخت، عقل، نفس...) اسم های مختلف به اعتبار ماهیات گوناگون است وگرنه یک حقیقت بیشتر وجود ندارد.

۳. مرحله سوم، ماهیات مختلفی اند که آنها را به نام درخت، زمین، انسان، ... می شناسیم؛ هرچند همه آنها اعتبارات ذهنی اند و حقیقتِ آنها همان وجود منبسط است که به اشکال مختلف درآمده است.

بنابراین، تنها یک حقیقت است که برایش سه مرتبه قائل شده اند و به عبارت دیگر همه اینها شئون و حالت های همان حقیقت واحد می باشند و تعیّناتِ او به شمار می روند؛ زیرا وجود منبسط جلوه ای از همان حقیقت واحد است.

براین اساس، بیان شده است که در آیه {أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ}(۱) آیا ندیدی که پروردگارت چگونه «ظلّ» را کش داد و گستراند مقصود از {مَدَّ الظِّلَّ} یعنی سریان آن وجود منبسط؛ و اینکه می فرماید {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلًا} مراد از «شمس» ذات مقدس حق است؛ یعنی مرحله صرف الوجود یا مرتبه اول. پیداست که برای این معنا هیچ گونه دلیل عقلی و نقلی نداریم، هرچند که

۱- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

اصل این مبنا نیز نادرست است و اشکالاتی دارد.

در هر حال، متن سخن ملاصدرا چنین است:

فی کیفیّه سریان حقیقه الوجود فی الموجودات المتعینه والحقائق الخاصَّه.

إِعلَم أنَّ للأشیاء فی الموجودیَّه، ثلاث مراتب:

أولها: الوجود الصرف الذی لایتعلَّق وجودُه بغیره و الوجود الذی لایتقیَّد بقید؛ و هو المسمّی عند العرفاء بالهویَّه الغیبیَّه و الغیب المطلق و الذات الأحدیه، وهو الذی لا إسم له و لا نعت له و لایتعلق به معرفه و إدراک...

فهو الغیب المحض و المجهول المطلق إلاّ من قبل لوازمه و آثاره...

المرتبه الثانیه: الوجود المتعلق بغیره، و هو الوجود المقید بوصف زائد و المنعوت بأحکام محدوده؛ کالعقول و النفوس و الأفلاک و العناصر و المرکبات من الإنسان و الدّواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصّه.

المرتبه الثالثه: هو الوجود المنبسط المطلق الذی لیس عمومه علی سبیل الکلّیه بل علی نحو آخر... .

فإنّه حقیقه منبسط علی هیاکل الممکنات و اَلواح الماهیات، لاینضبط فی وصف خاص، و لاینحصر فی حد معین؛ من القدم و الحدوث، و التقدم و التأخر، و الکمال و النقص، و العلیه و المعلولیه، ... و التجرد و التجسّم.

بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شیء آخر یکون متعیناً بجمیع التعینات الوجودیّه و التحصّلات الخارجیّه، بل الحقائق الخارجیّه تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعیناته و تطوّراته.

وهو أصل العالم وفلک الحیاه وعرش الرحمان، والحق المخلوق به (فی عرف

الصوفیّه) و حقیقه الحقائق.

و هو یتعدّد فی عین وحدته بتعدد الموجودات المتحده بالماهیات؛ فیکون مع القدیم قدیماً، و مع الحادث حادثاً، و مع المعقول معقولاً، و مع المحسوس محسوساً.

و بهذا الإعتبار یتوهم انه کلی و لیس کذلک.

و العبارات عن بیان انبساطه علی الماهیات و اشتماله علی الموجودات، قاصره الإشارات إلاّ علی سبیل التمثیل و التشبیه؛ و بهذا یمتاز عن الوجود الذی لایدخل تحت التمثیل والإشاره إلاّ من قبل آثاره و لوازمه، ... ؛(۱)

در چگونگی سریان حقیقت وجود در موجوداتِ تعیّن یافته و حقایق خاصه.

بدان که اشیا در موجودیّت سه مرتبه دارند:

مرتبه نخست: وجود صِرفی است که وجودش به غیر خودش اصلاً تعلقی ندارد و وجودی که مقیّد به هیچ قیدی نمی باشد. و این همان وجودی است که نزد عرفا به هویّت غیبیّه و غیب مطلق و ذات احدیّت نامیده می شود؛ و همین وجود است که نه اسمی دارد و نه وصفی، و بدین وجود معرفت و ادراک تعلق نمی گیرد... .

پس او غیب محض و مجهول مطلق است مگر از جانب لوازم و آثارش...

مرتبه دوم: وجود متعلّق به غیر می باشد، و آن وجود مقیّد به وصف زاید و موصوف به احکام محدود است؛ مانند عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مرکبات (چون انسان، چهارپایان، درخت، جماد و دیگر موجودات خاص).

مرتبه سوم: وجود منبسط مطلقی است که فراگیری اش به گونه کلی نیست، بلکه به گونه ای دیگر است... .

برای اینکه آن وجود، حقیقتی منبسط بر پیکره ممکنات و صفحه ماهیات است

۱- . اسفار اربعه ۲: ۳۲۷ ۳۲۸.

که به هیچ وصف خاصی درنمی آید و در هیچ حدّ معیّنی (چون قدم و حدوث، تقدم وتأخّر،کمال ونقص،علیّت ومعلولیّت... تجرد و تجسّم)منحصر نمی گردد.

بلکه او به حسب ذاتش بدون انضمام چیزی دیگر متعیّن به تمام تعیّنات وجودی و تحصّلات خارجی می باشد، بلکه حقایق خارجی از مراتب ذات او و انواع تعیّنات و تطوّرات او برانگیخته می شوند.

او اصل عالَم، فلَک حیات، عرش رحمان، «الحقِّ المخلوق به» - به اصطلاح صوفیان - و حقیقت الحقایق است.

او در عین وحدتش به تعدّد موجوداتِ متحد با ماهیّت متعدّد می شود. پس، با قدیم، قدیم است و با حادث، حادث و با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس. وبه این اعتبار توهّم می شود که کلّی است، درحالی که چنین نیست.

عبارات از بیانِ انبساطش بر ماهیّات و فراگیری اش بر موجودات، نارسا است مگر به گونه تمثیل و تشبیه؛ و به این (بیان) از وجودی که به تمثیل و اشاره جز از جانب آثار و لوازمش در نمی آید، ممتاز می شود.

ملا صدرا در جای دیگری می نویسد:

فکما وَفَّقَنی الله تعالی بفضله و رحمته الإطّلاع علی الهَلاک السرمدی و البطلان الأزلی للماهیّات الإمکانیّه و الأعیان الجوازیّه، فکذلک هدانی ربّی بالبرهان النیِّر العرشی إلی صراط مستقیم مِن کونِ الموجود و الوجود منحصرا فی حقیقه واحده شخصیّه لا شریک له فی الموجودیّه الحقیقیّه و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیّار و کلما یَتَرائی فی عالَم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته و تجلیّات صفاته الّتی هی فی الحقیقه عین ذاته.

کماصَرَّحَ به لسانُ بعض العرفاء بقوله«فالمقول علیه سوی الله أو غیره أو

المُسَمَّی بالعالَم، هوبالنسبه إلیه تعالی کالظّل للشخص، فهوظلّ الله؛(۱)

چنان که خدای متعال به فضل و رحمتش مرا بر هلاکت سرمدی و بطلان اَزلی ماهیات امکانی و اعیان مجازی آگاه ساخت، همچنین با برهان نیّر عرشی به راه راست هدایتم کرد که «موجود» و «وجود» در حقیقت واحد شخصی منحصر است، او شریکی در موجود بودن حقیقی ندارد و در واقعیتِ عینی، دومی برای او نمی باشد و در دارِ وجود جز او دیّار نیست.

و هر آنچه در عالَم وجود به نظر می آید که غیرِ آن واجب معبود است، تنها از ظهوراتِ ذات و تجلیّاتِ صفاتش که در حقیقت عین ذاتش است می باشد؛ چنان که بعضی از عرفا به این سخن تصریح کرده اند و گفته اند: «ما سوای خدا یا غیر او یا آنچه عالَم نامیده می شود، نسبت به خدای متعال مانند سایه است نسبت به شخص، پس ماسوای خدا سایه خداست.

ملاصدرا سپس سخن ابن عربی را که پیش از این گذشت می آورد، آنگاه می گوید:

فهذا حکایه ما ذَهَبَتْ إلیه العرفاءُ الإلهیون و الأولیاءُ المحققون؛(۲)

این سخن، حکایتِ عقیده ای است که عرفای الهی و اولیای محقق به آن گرویده اند.

بیان بعضی از معاصرین

آقای حسن زاده آملی در کتاب «ممد الهمم» به شرح عباراتِ ابن عربی می پردازد، که در ذیل به نمونه هایی از آن اشاره می شود.(۳)

ابن عربی: از آن جهت که عالَم، ظلّ حق است معلوم است؛

۱- . اسفار اربعه ۲: ۲۹۲.

۲- . همان، ص۲۹۴.

۳- . بنگرید به، ممد الهمم: ۲۴۲ - ۲۴۳.

شارح: پس حق هم به همین مقدار معلوم است.

ابن عربی در معنای {وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}(۱) : یعنی در حق، بالقوه بماند یعنی مکتوم در ظلمتِ عدم قرارش دهد؛

شارح: یعنی در عالم غیب و غیب مطلق، لکن او نخواست که ظلّ ساکن باشد.

قرآن: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}(۲)؛

شارح: سپس شمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظلّ قرار دادیم (ظلّی که اعیان ممکنات است، و نور وجود را شمس نامید؛ زیرا شمس مظهر اسم نور است.

قرآن: {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ}(۳) ؛

شارح: سپس قبض کردیم این ظلّ را (که وجود اَکوان است).

افزون بر این، خود ایشان نیز بیانی دارد. درباره اینکه عالَم سایه خداست، می نویسد:

نسبتِ خلق به حق، از نسبت ظلّ به شخص لطیف تر و عالی تر و دقیق تر است؛ زیرا که «ظلّ» چیزی است و «شخص» چیز دیگر. اما موج - که خلق است - عین همان حقیقتِ دریاست؛ زیرا حقیقت دریا آب است.(۴)

و در پانویس معنای آیه {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}(۵) را این گونه توضیح می دهد:

«ظِلّ» به یک معنا، زمان بین الطلوعین است و به معنای دیگر، عالم وجود است. مگر می شد حقیقتِ عالم بدون سایه - یعنی موجودات - باشد؛ زیرا «لَو» به معنای

۱- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

۲- . همان.

۳- . همان.

۴- . ممد الهمم: ۲۳۷.

۵- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

«اگرِ نشدنی» است و ظهور شیء بی مظهر نمی شود. حق تعالی، ذات الهیّه در «ظلال» است که [به] وسیله «ظلال» خود را نشان می دهد.(۱)

و در ذیل عنوان «بحثی در معانی امکان در فلسفه و عرفان» چنین می نگارد:

عارف، به برهان صدّیقین «وجود» می بیند و بس، که وحدت بر همه قاهر است و تعیّنات مظاهر - که به ظاهر کثرت آور است - مقهور در وحدت و تدلیات صرفه اند و روابط محضه. بلکه در حقیقت، ظاهر و مظهر و مُتَجلِّی و مُجَلاّ- هم نیست، و اگر عارف گوید «امکان» یعنی وجودات، ربط محض به قیّم و قیّوم خودند. خلاصه، حکیم و منطقی، امکان استعدادی در «ماده» و دیگر امکانات را «جهات در نسبت» می گیرند و عارف، امکان را وجوداتِ متکثره، که ربط محض اند و جز واجب نیستند.

و چون به دقّت بنگری آنچه در دار وجود است «وجوب» است و بحث در «امکان» برای سرگرمی است.(۲)

ایشان در ذیل عنوان «بحثی در وحدت وجود» برای روشن شدن مباحث کتاب، سخنانی از اساتید فن را در بیانِ وحدت وجود می آورد، به نقل از نَسَفی در «کشف الحقایق» می نویسد:

بدان که اگر کسی از «موم» صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید، و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (... سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر «موم» چیز دیگر موجود نیست؛ و این جمله اسامی - که پیدا آمده - اَسامی «موم» است، که «موم» بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

۱- . ممد الهمم: ۲۴۲ (پانویس).

۲- . همان، ص۱۰۷.

که من آن قدِ رعنا می شناسم(۱)

و در «فصّ حکمه امامیّه فی کلمه هارونیّه» آنجا که ابن عربی بیان می کند که موسی به امر توحید از هارون داناتر بود و می دانست که گوساله پرستان در واقع جز خدا را نمی پرستند؛ و جهت عتاب موسی به هارون برای آن بود که چرا شرح صدر ندارد و حق را در هرچیزی بلکه عین هرچیزی نمی بیند، می نویسد:

پس جمیع عبادت ها، عبادتِ حق تعالی است، و لکن «ای بسا کس را که صورت راه زد»... .

غرض شیخ در این گونه مسائل - در فصوص و فتوحات و دیگر زُبُر و رسائلش - بیانِ اَسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سِرّند، هرچند به حسب نبوت تشریع، مُقَرّر است که باید توده مردم را از عبادتِ اَصنام بازداشت؛ چنان که انبیاء عبادت اَصنام را انکار می فرمودند.(۲)

چگونگی نگرش به عالَم

اشاره

نگاه به عالم، در مکتب اهل عرفان، دو گونه است:

الف) نگاه نزولی و صعودی

اشاره

بر اساس این نگرش، یک سوی عالَم قوس نزول است (که از خدا شروع می شود و هستی تنزل می یابد و به عالَم خاکی و ماده می رسد) و سوی دیگر آن قوس صعود می باشد (که حرکت تکاملی از عالَم ماده سوی همان حقیقت مجرد و نامتناهی و بی اسم و رسم است).

برخی از معاصرین درباره این دیدگاه - پس از بحث هایی - می گوید:

پس بنابراین ما تا به حال شش عالم پیدا کرده ایم:

۱- . همان، ص۳۹.

۲- . همان، ص۵۱۴ .

۱. عالم هاهوت ۲. عالم لاهوت ۳. جبروت

۴. ملکوت ۵. ناسوت ۶. کَوْن جامع

(وجودی که جامع سه مرحله قبل از خود است).

و خلاصه کلام، قوس نزول، از خداوند به پایین آمد و قوس صعود از پایین به سوی خدا حرکت کرد {إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ}(۱) ما از خداوند شروع شدیم و به طرف او رجوع می کنیم، و می رسیم به مرحله عقل و مرحله کامل آنکه فناء در ذات حق است.

و دیگر فاصله بین حق و او نیست، جایی که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می رسد و جبرئیل می گوید: «رو رو من حریف تو نِیَم».(۲)

البته در اینجا باید توجه داشت که مقصود از آیه {إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ}(۳) براساس بیان امام علی (علیه السلام) این است که: ما ملك خدا هستیم و به سوی خدا باز می گردیم (یعنی به محکمه عدل الهی).

آیه {إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ}(۴)؛ بازگشت شما به سوی خداست، آن گاه خدا شما را از کارهایی که انجام دادید، آگاه می سازد، این معنا را تأیید و روشن می سازد.

بیان استاد شهید مطهری

مرحوم آیت الله مطهری در کتاب «انسان کامل» در بیان توحید مکتب اهل عرفان می نویسد:

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.

۲- . درس هایی از نهج البلاغه (آیت الله منتظری)، درس ۳۵.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.

۴- . سوره مائده (۵) آیه ۱۰۵ مضمون این آیه در آیات فراوانی هست؛ مانند آیه ۶۰ و ۱۶۴ سوره انعام، آیه ۸ سوره عنکبوت، آیه ۱۵ سوره لقمان و... .

توحید آنها «وحدت وجود» است... در این مکتب، انسان کامل در آخر عین خدا می شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خودِ خداست.(۱)

پیداست که این بیان، همان حرکت تکاملی از قوس نزول و عالم ماده سوی قوس صعود است.(۲)

ب) نگرش مجموعی (کل نگر)

در دیدگاه مجموعی، کل عالَم به عنوان یک مجموعه نگریسته می شود و همه چیز (دریا، موج، حُباب و...) جلوه های یک حقیقت اند، و در دارِ وجود، جز «دَیّار» نیست که به گونه ها و حالت ها و صورت های مختلف درآمده است، دیگر چیزها - همه - وهم و خیال اند،(۳) چکیده این نگرش، همین بیت است که می گوید:

به هررنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن قدِ رعنا می شناسم

دیوان شاه نعمت الله ولی، آکنده از اَشعاری است که این معنا را می رساند.

۱- . انسان کامل: ۱۲۶ ؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری ۲۳: ۱۶۸.

۲- . شایان ذکر است که: هدف استاد مطهری در کتاب یاد شده تبیین نظریات مکاتب مختلف در باره انسان کامل است و در مقام ردّ و قبول نمی باشد.

۳- . در این راستا، شواهد فراوانی وجود دارد، در کتاب «روح مجرد (سید محمد حسین تهرانی): ۱۹۱ - ۱۸۹» حرکت تکاملی در قوس صعودی و فنای در ذات، با بیانی دیگر آمده است. و نیز در کتاب های «پژوهشی در نسبت دین و عرفان» [در صفحه ۲۸۰ این کتاب، نویسنده اذعان می دارد که: «دین و عرفان دو تاست؛ این عرفان مصطلح چیزی است و عرفان، چیزی دیگر است». نیز مؤلف که از اساتید برجسته است در مصاحبه اش می گوید: «آنچه که در این عرفان است اگر بخواهیم به دین تحمیل کنیم، باید بدانیم که تحمیل به دین است؛ و اگر بخواهیم کارِ تحمیلی انجام بدهیم، مَن می توانم این مطالب را با کتابِ موش و گربه، تحمیل کنم»] ، «عیار نقد» (اثر دکتر یحیی یثربی) و «کلید بهشت» (اثر قاضی سعید قمی) و کتاب «تنزیه المعبود فی الرّد علی وحده الوجود» (اثر سید قاسم علی احمدی)، می توان به آگاهی های شایان توجهی در این زمینه دست یافت.

عشق و عاشق و معشوق***همچو موج و حباب و دریا شد

نظری کن که غیر یک شیء نیست***گر چه اندر ظهور اشیا شد

غیرتش، غیر در جهان نگذاشت***لاجرم عین جمله اشیا شد

اساس این بحث ها و این گونه برداشت از آیه مورد نظر که مقصود از «ظلّ» در آن «وجود منبسط» دانسته شده است ناشی از پذیرش اصاله الوجود و تشکیک در وجود و عرفان ابن عربی و قول به وجودِ سنخیّت میان خالق و مخلوق می باشد.

درجای خودش ما ثابت کرده ایم که «اصالتِ وجود» وحی منزل نمی باشد و مسئله ای اختلافی است، صدها سال فیلسوفان اسلامی به «اصالت ماهیت» قائل بودند، ملاصدرا – خود – نیز در آغاز، اصالت ماهیت را پذیرفت و سپس تغییر عقیده داد. (در این زمینه به زودی بحث گسترده ای خواهیم داشت.)

با اندکی تأمل می توان دریافت که عرفان حقیقی و عرفان ناب اسلام، از این عرفان اصطلاحی متمایز است، و قرآن و احادیث و ادعیه، چنین عرفانی را برنمی تابد؛ و از نظر عقل و فطرت، این سخنان، پذیرفتنی نمی باشد.

اینکه حقیقت بسیط [واجب متعال] با صرف نظر از تعیّن، همه چیز است و با لحاظِ تعیّن و تقیّد، هیچ کدام از آنها نمی باشد، افزون بر تناقضی که میان صدر و ذیل آن وجود دارد، با تعالیم وحی ناسازگاری دارد که می فرماید: «ذات خدا از مخلوقات جداست و با آنها مباینت دارد».

سنخ خدا هرگز با سنخ موجودات عالَم، همسان نمی باشد. در ذات مقدس حق، وجوبِ وجود، عین ذات حق است درحالی که در مخلوقات، عدم وجوبِ وجود، عین ذاتشان می باشد؛ و این دو («وجوبِ وجود» و «عدم وجوبِ وجود») با هم متناقض اند و دو حقیقت جداگانه به شمار می روند.

و همچنین دو تقریری که برای عالَم شده، نادرست است؛ نه هستی و موجوداتِ آن، نزول و صعود می یابد و نه همه مخلوقات، طورها و شئونِ واجب متعال و

یـک حقیقت می باشـند. مخلوق و ممکن، هرگز در خـالق و حضـرت حق فانی نمی شود، مرز میان آفریـدگار و آفریـده شـده همواره محفوظ است، فنا و اندکاکِ بنده در خدا، سخن یاوه ای بیش نیست.

آری اینکه از قدیم گفته اند:

ألا کلُّ شیء ما خلا الله باطل*** و کلُّ نعیم لامحاله زائل

و ماننـد این سـخنان، بیان گرِ فنای دنیا و گـذرِ ایّام می باشـد و این حقیقتِ روشن که در برابر خـدا دیگر موجودات، چیزی به حساب نمی آیند.

این سخن را همه کس می فهمد و نیاز به برهانِ نَیّر عرشی ندارد!

اصالتِ ماهیت یا اصالت وجود

اساس برداشت ناصواب از آیه

{أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ}(۱) پـذیرش اصـالتِ وجود است و قائـل شـدن به وجود اطلاقی (نه تشـکیکی) و اینکه در جهان تنها یک وجود است و بس، و دیگر چیزها همه سایه آن وجودند و از خود اَصالتی ندارند.

از این رو، نـاگزیر بایـد در اینجـا این مسـئله را روشن سـازیم که اصـالت با ماهیت است یا اَصالت با وجود (و آنچه بر آن بنا و مترتب شده است؛ تطوّرات و شئوناتِ وجود و فناء در وجود). روشن است که اصالتِ ماهیت و اصالتِ وجود، هر کدام قائلانی دارنـد و ملاصـدرا خود نیز در آغاز به اصالتِ ماهیت قائل بود و بزرگانی چون میرداماد(۲)، سُهْرَوَردی،(۳) قاضی سعید قمی، ابوالحسن جلوه، علاّمه سـمنانی که در عصر مـا می زیسـته و در علوم عقلی و نقلی تبحُّر دارد و شخصـیتی بسـیار جامع و نخبه است اصالتِ ماهیت را می پذیرند.

۱- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

۲- . نبراس الضیاء : ۷۸ ۷۹.

۳- . نگاه کنید به اسفاراربعه۱: ۳۹؛ حکمت اشراق سهروردی(دکتر سید یحیی یثربی) : ۹۴.

افزون بر اختلاف در اینکه آیا در هرچیز، ماهیّت اصالت دارد و وجود امر اعتباری است یا به عکس، این بحث مطرح می باشد که: آیا وجودات با هم متباین اند یا وجود واحد است؟ و به فرض واحد باشد، این وحدتِ اطلاقی است یا تشکیکی می باشد؟(۱)

در کتاب «آموزش فلسفه»(۲) آمده است:

پیش از فارابی تقریباً همه مباحث فلسفی برمحور ماهیّت، دور می زد و دست کم به صورت ناخودآگاه، مبتنی براصالتِ ماهیّت می شد؛ و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده، نشانه روشنی برگرایش به اصالتِ وجود به چشم نمی خورد...

شیخ اشراق (سُهْرَوَرْدی)... می کوشید با اثبات اعتباری بودن مفهوم وجود، آن گرایش را ابطال کند... صدرالمتألهین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی شناسی مطرح ساخت و آن را پایه ای برای حلّ دیگر مسائل قرار داد. وی می گوید:

«من خودم نخست، قائل به اصالتِ ماهیّت بودم و سخت از آن دفاع می کردم، تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر، پی بردم».(۳)

او قول به اصالتِ وجود را به مشائین و قول به اصالتِ ماهیّت را به اشراقیّین نسبت می دهد، ولی با توجه به اینکه موضوع اصالتِ وجود قبلاً به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده، به آسانی نمی توان فلاسفه

۱- . در این زمینه، نگاه کنید به کتاب «عارف و صوفی چه می گویند؟». در این اثر، بحث های دقیق و ارزشمندی به نگارش درآمده است و مؤلف (آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی() با تحقیقاتی عالمانه و ژرف، به واکاوی این مسئله می پردازد و وجهات مختلف را در آن بررسی می کند. و نیز نگاه کنید به کتاب «تنزیه المعبود فی الرد علی وحده الوجود» نوشته فاضل ارجمند سید قاسم علی احمدی.

۲- . آیت الله مصباح یزدی.

۳- . نگاه کنید به، اَسفار ۱: ۴۹.

را نسبت به آن به طور مشخص و قطعی دسته بندی کرد و... قول به اصالتِ وجود را از ویژگی های مکتب مَشّائی و قول به اصالتِ ماهیّت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد.

به فرض اینکه این گروه بندی هم صحیح باشد، نباید فراموش کرد که اصالتِ وجود از طرف مشائین هم به گونه ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل دیگر مسائل، روشن گردد، بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده اند که با اصالتِ ماهیّت سازگارتر است.(۱)

بنابراین می توان اظهار داشت که:

اولاً: با توجه به اینکه اصالت وجود، در گذشته، به صورت مسئله مستقل و جداگانه، مطرح نبوده و بیان کاملی از مفهوم آن وجود نداشت، به آسانی نمی توان فلاسفه را دست بندی کرد و اصالتِ وجود را از ویژگی های مشائیان دانست.

ثانیاً: به فرض، این تقسیم بندی درست باشد باید به این نکته توجه کنیم که اصالت وجود از سوی پیروان مشائیان به گونه ای مطرح شد که جایگاه خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل مسائل فلسفی روشن گردد، درحالی که خود مشائیان در بیشتر موارد مسائل را به گونه ای طرح و بیان کرده اند که با اصالتِ ماهیت سازگار می باشد.

ثالثاً: اصالتِ وجود به مشائیان نسبت داده شده است، درستی و نادرستی این نسبت باید به طور دقیق واکاوی و بررسی شود.

حکمای مَشّاء به تباین وجودات قائل اند، و این تباین با اصالت ماهیت سازگار است (نه اصالتِ وجود).

رابعاً: به جهت بیانات گوناگون و تبلیغات علمی زیادی که شده است گاه

۱- . آموزش فلسفه ۱: ۳۳۴ - ۳۳۵ (درس بیست و ششم) .

بعضـی چنین می پندارنـد که اصـالت مـاهیت، مفهومی بی بنیـاد و سـخن بیهوده ای است! این دسـته از افراد غافل انـد از اینکه شخصـیت هـای بزرگ و مشـهوری به اصـالتِ مـاهیت قائل انـد و حتی خود ملاصـدرا - که بنیان گـذار اصالتِ وجود و نظریه پردازِ آن به شـمار می رود - در آغـاز (و در مـدّتی مُعتنـا به از عمرش) قائـل به اصالتِ ماهیت بود و به شـدت از آن دفاع می کرد. از شـهید مطهری نقـل شـده است که: ملاصـدرا زمـانی که بر اصـالتِ ماهیت اصـرار می ورزیـد، بر این باور بود که همه حکمای پیش از وی به اصالتِ ماهیت قائل بوده اند؛ و آن گاه که به اصالتِ وجود گرایید، بیان داشت که همه حکمای پیشین اصالت الوجودی اند.(۱)

خامساً: بعضـی گفته اند: ملاصدرا در بررسی های عرفانی به این مطلب رسید که در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود دارد و همان است که طورهای گوناگون می یابد و به شـئون مختلف درمی آید، از این رو در صدد بنیانی برای آن برآمد و در این راستا اصالتِ وجود و دیگر مسائل آن را مطرح ساخت و توسعه داد.(۲)

نکته شایان توجه این است که این گونه بحث ها تنها جنبه تاریخی ندارد که مربوط به گذشـته باشد، بلکه هم اکنون نیز دسـته ای-که برخی از آنان از شخصیت های معروف اند-

چنین گرایش هایی دارند و در کتاب هاشان می نویسند و به خود می بالند!

از آنجـا که این مسـئله بـا اعتقادات پیونـد می یابـد، اهمیت آن دو چنـدان می گردد، و به عنوان مسائل اعتقادی اختلافی - که مورد ابتلاست - باید جایگاه و درستی یا نادرستی آن ارزیابی و روشن شود.

بنابراین می گوییم:

با صرف نظر از اینکه نهایتِ حقایق فراوان جهان هستی به کجا می انجامد و با

۱- . نگاه کنیدبه، تقریرات شرح منظومه(استاد مطهری)، اثر آیت الله شیخ محمدتقی شریعت مداری۱: ۴۵.

۲- . همان.

این باور که ما سوفسطائی نیستیم که همه چیز را پندار و خیال بدانیم (بلکه می دانیم که حقایقی وجود دارند) درباره هرچیز، دو امر به ذهنمان می آید و به تحلیلِ آن می پردازیم؛ یکی جنبه چیستی آن است و دیگری جنبه هستی اش.

وقتی می گوییم: «آب هست» ، «آسمان وجود دارد» ، «انسان موجود است» ، «عقل هست»... در عالَم خارج تنها یک چیز وجود دارد که همان آب، آسمان،... می باشد.

پس آنچه در خارج هست شیء مرکبّی نیست که از ماهیت و وجود ترکیب یافته باشد (گرچه ممکن است آن موجود خارجی دارای اجزا و عناصری باشد، که خود بحث دیگری است).

همین موجود خارجی «آب» در ذهن ما از دو نظر شایان توجه است:

۱. آب بودن (ماهیت) ۲. موجودیّت و هستی آن (وجود).

در اینجا این پرسش مطرح است که آیا این شیء خارجی، نخست و به طور ذاتی، مصداقِ آب است یا مصداق هستی (وجود)؟

اگر پاسخ دهیم که این شیء اولاً و بالذات «آب» است، منتها آبی که جاعل جعل کرده است،(۱) می گوییم: این آب ثابت است، وجود دارد، موجود است، حاصل است و... که اینها (ثابت، حاصل، کائن، موجود و...) همه، مفاهیم انتزاعی اند. در این صورت، ما به اصالتِ ماهیت قائلیم؛ زیرا بر این باوریم که پس از جعل (و آفرینش) این چیزها، وجود به آنها اطلاق می شود. خداوند نخست، آب، آتش، عقل و... را می آفریند آن گاه ما می گوییم:

«آب موجود است» ، «آتش هست» ، «عقل وجود دارد» و...

اطلاق وجود در این صورت بر موضوع خارجی به اعتبار ماهیتی است که

۱- . آنچه جعل نشده، در خارج تحقق ندارد.

تحقق دارد؛(۱) زیرا اگر «وجود» اصل باشد معنای «آب موجود است» و... این می شود که «وجود موجود است» درحالی که این معنا به ذهن هیچ کس خطور نمی کند.

و اگر در پاسخ بگوییم: آنچه در خارج می باشد «وجود» است و از این وجود، ما ماهیت را انتزاع می کنیم، و به اعتبار مراتب و تعینات این وجود خارجی می توانیم ماهیاتِ مختلفی را انتزاع کنیم، قائل به اصالتِ وجود شده ایم.

سخن قاضی سعید قمی

مرحوم قاضی سعید قمی از شخصیت هایی است که در علوم مختلف عقلی و عرفانی و کلامی، مهارت دارد.

وی که به اصالتِ ماهیت قائل است در کتاب «کلید بهشت» می نویسد:

مخفی نماند که به اتفاق کافه عقلا، اعم و اجلای مفهومات یعنی بدیهی ترینِ جمیعِ معلوماتِ تصوریه دو امرند، که اظهر از آنها هیچ مفهومِ دیگری نیست، یکی «شیء» است که در لغتِ فارسی تعبیر از آن به «چیز» می کنند و یکی «وجود» است که آن را به زبان فارسی «هستی» می گویند.

و این دو امر را - از غایت بداهت - همه کس می دانند و هیچ کس از برای دانستن این دو معنا محتاج به معلم نیست.(۲)

در این سخن، قاضی سعید قمی بیان می دارد که دو مفهوم برای همه روشن است؛ یکی چیستی شیء و دیگری هستی آن، هیچ کس برای دانستن این دو، به معلم نیاز ندارد، حتی اَطفال نیز معنای چیستی و هستی را می دانند و درمحاوراتشان به کار می برند.

و همین دو معنا، مبنای تعلیم و تعلُّم بیشتر امور، بلکه همه امور نظری اند تا آنجا که بر ایجاب و سلب مقدم می شوند.

۱- . وقتی می گوییم: «آب موجود است»، بدین معناست که «آب» درخارج تحقق دارد.

۲- . کلید بهشت: ۱۴.

زیرا اینکه پاسخ داده شود که چیزی هست یا نیست، متوقِّف بر این است که شخص آن چیز را فهمیده باشد.

در تقدُّم این دو چیز بر دیگر امور بدیهی، هیچ اختلافی نیست. خلاف در این است که کدام یک بر دیگری مقدم است؟ بعضی گفته اند «شیء» مقدم است، و بعضی دیگر گفته اند «وجود» اظهر و مقدم می باشد.

تحقیقِ در این معنا می طلبد که دریابیم کدام یک از این دو «اصل»اند. هر کدام که اصل باشد همان مقدم می شود؛ زیرا تقدم فرع بر اصل، معقول نمی باشد.

با ملاحظه و وارسی دقیق می توان دریافت که «شیء» (چیز) به اصل بودن سزاوارتر است؛ زیرا عقلا که موضوع و محمول تشکیل می دهند (می گویند: «فلان چیز هست» ، «درخت موجود است») موضوع قضیه را «ماهیت» قرار می دهند و برای اِعلام تحقق آن، «وجود» را بر آن حمل می کنند، و آنجا که محمول (یعنی «موجود» یا «معدوم») را نیاورند، بدان معناست که آن ماهیت تحقق ندارد.(۱)

پس آنچه در خارج تحقق دارد «انسان» ، «درخت» ، «سنگ» و... و حقایق مختلف است که در هر زبانی به گونه ای نام گذاری می شود (شیء موجود در خارج در زبان عربی «ماء» و در فارسی «آب» نامیده می شود و...) لیکن بی در نظر گرفتن نام، مشخص است که هر کدام خاصیت ویژه خود را دارد؛ یکی سیال است و دیگری جامد، یکی سرد کننده است و دیگری گرم کننده... یا سیب متمایز از پرتقال است و هلو متمایز از این دو می باشد و... . و نیز آن چیز تحقق یافته در خارج، یک حقیقت است، نه اینکه ترکیبی از چیستی و هستی (ماهیت و وجود) باشد. این سخن که «وجود» موضوع قرار داده شود و بگوییم «فلان هستی، چیز است» ، «وجود، آب است» ، «وجود، عقل است» ، «وجود، آتش است» و... معقول نمی باشد، بلکه عکس آن درست است که گفته شود «عقل موجود است» ،

۱- . نگاه کنید به، کلید بهشت: ۱۵ - ۱۶ (با اندکی تصرف و تغییر).

«آتش موجود است» و در نتیجه «شـیء» به اصل بودن اَوْلی از «وجود» می باشـد و پیداست که در رتبه نیز بر وجود تَقَدُّم دارد؛ زیرا موضوع مقدم بر محمول است.

و همـان گونه که «اصالتِ ماهیت» درست و معقول می باشـد، در نامعقول بودن «اصالتِ وجود» و باطل بودن آن شـکی وجود ندارد.(۱)

اشکال

ممکن است بر اسـتدلال قاضی سعید قمی این اشکال مطرح شود که: بحث در اینجا بحثِ لفظی و لغوی و عرفی نیست تا گفته شود در قضـیه «انسـان موجود است» عرف «انسـان» را موضوع می انگـارد و «موجود» را محمول قرار می دهـد و آنچه موضوع قرار داده شـده، اصـل می باشـد. پس اصالتِ ماهیت مقـدم است. بحث در اینجا، بحث عقلی است. می خواهیم دریابیم که آیا آنچه تحقق دارد ماهیت است و سـپس وجود بر آن اطلاق می شود یا آنچه تحقق دارد وجود می باشد و ماهیت امری اعتباری است.

پاسخ

اینکه عرف ممکن است در بسیاری از موارد مسامحه کند، مطلب درستی می باشد و در اینجا اگر بخواهیم اصالتِ ماهیت را از الفاظی که در قضـیه ها آمده است اسـتفاده کنیم، اسـتدلال به آن خدشه دارد، لیکن سـخن قاضـی سـعید قمی بر اساسِ صرف عرف نمی باشـد، بلکـه بر ایـن مبنـاست که ارتکـاز عقلی خردمنـدان چنین است و آنـان بـا دقت و ژرف اندیشـی، ماهیـات را موضوع قرار می دهند و «وجود» را بر آن حمل می کنند.

بر مبنای همین قولِ به «اَصالتِ ماهیت» است که قاضـی سـعید - در شـرح توحید صدوق - در بیان این سـخن امام صادق (علیه السلام) که می فرماید: «بَلْ كَوَّنَ الأشياءَ

۱- . همان.

قبلَ کَوْنها فکانت کما کَوَّنَها» (بلکه خدا اشیا را قبل از هستی شان ایجاد کرد، پس آنها همان گونه که خدا پدید آورد هست شدند) می نویسد:

اَراد (علیه السلام) أن یَذکُرَ أنَّ طبیعهَ الوجود مما یتأخَّرُ عن ذواتِ الأشیاء و ماهیّاتها، فقال: بل کَوَّنَ الله تعالی ماهیّاتِ الأشیاء و حقائقَها قبلَ وجودها؛ إذ الجعل انَّما یَتَعلَّقُ أوّلاً و بالذات إلی الماهیَّه، ثُمَّ إلی الوجود اللازم لها. «فکانت» أی فوُجِدَت و اتَّصفت بالوجود.

«کما کَوَّنَها» أی کَوَّنَ ذواتها، أی صارت وجوداتُها تابعهً لجعلِ ماهیّاتها؛(۱)

امام (علیه السلام) خواست یادآور شود که طبیعتِ وجود از ذات اشیا و ماهیات آنها متأخر است، از این رو می گوید: بلکه خدای متعال، پیش از وجود اشیا، ماهیات و حقایق آنها را آفرید؛ زیرا جعل، اولاً و بالذات به ماهیت تعلق می گیرد، سپس به وجودی که لازم ماهیت است. اینکه امام (علیه السلام) می فرماید: «فکانت» یعنی اشیا یافت شد و به وجود متصف گردید.

و اینکه می فرماید: «کما کوَّنها» یعنی ذوات (و حقایق) اشیا را ایجاد کرد؛ یعنی وجودات اشیا تابع جعل ماهیّات آنها گشت.

دیدگاه ملاعبد الرزاق لاهیجی

(۲)

ملاعبد الرزاق لاهیجی نیز به اصالتِ ماهیت قائل است، وی در کتاب «گوهر مراد» می نویسد:

بدان که معنی وجود و عدم به عربی، هستی و نیستی است به فارسی... به اندک تأمُّلی ظاهر شود که معنی وجود، معنایی نیست که در خارج موجود باشد... چه

۱- . شرح توحید صدوق ۱: ۳۱۳.

۲- . حکیم ملاعبد الرزاق لاهیجی(م۱۰۷۲ق) ملقب به فیّاض، داماد و شاگرد ملاصدرا و استاد قاضی سعید قمی است.

هرگاه گوییم زید مثلاًـ موجود است در خارج، ظاهر است که در خارج، صفتی نیست قائم به ذات زید که معنی وجود، آن صفت باشد... بلکه معنی وجود زید - که در زید موجود است - همین معنی است که در ذهن درآید از ملاحظه زید در خارج؛ چون معنی فوقیّت که در ذهن درآید از ملاحظه «سما» مثلًا نسبت به «اَرض» ؛ بی آنکه صفتی قائم باشد در خارج به«سما»، که آن را فوقیّت خوانند. و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند... .

و مراد از اعتباری بودن آن نیست که به محض اعتبارِ ذهن باشد و بس، بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد آن معنی را... .

پس معنی وجود اگر چه اعتباری است اما نه اعتباری محض و إلاّ بایستی که از ملاحظه «عنقا» نیز این معنی در ذهن درآمدی، بلکه اعتباری است که منشأ انتزاع دارد در خارج، و آن حیثیّتی است که در انسان مثلاً هست و در عنقا نیست؛ و آن حیثیّت، صادر شدن است از علت... و صادر شدن انسان از علّت سبب شده که انسان در خارج باشد... .

و امّا «ماهیت» عبارت از چیزی است که از شأنش باشد اتّصاف به وجود و عدم، پس شیء که وجود و عدم، حال و وصف او تواند شد، ماهیت باشد.

پس ماهیّت و وجود، از این حیثیّت که وجود است و همچنین عدم، از این حیثیّت که عدم است مقابل هم باشند به حمل مواطات؛ یعنی شیء واحد به اعتبار واحد، نتواند بود که هم ماهیّت باشد و هم وجود؛ اگر چه تواند بود که ماهیّت باشد و هم موجود و یا وجود باشد و ذوماهیت و لفظ ماهیّت را اشتقاق کرده اند از «ما به الشیء هو هو» ؛ یعنی آنچه شیء به آن شیء است... .

و چون ماهیّت را با وجود خارجی اعتبار کنند - یعنی از این حیثیت که موجود است در خارج - حقیقت گویند. پس حقیقت، ماهیّت موجود در خارج است و ماهیّت، حقیقت لابشرط وجود در خارج... .

و چون ماهیّت را نظر کنی به ذات ماهیّت با قطع نظر از امور خارجه و

آن گاه قیاس کنی او را با وجود و عدم، خالی نتواند بود از اینکه وجود ضروری باشد او را یا نه... .(۱)

از این بیـان نیز به روشـنی می توان دریافت که آنچه در خارج هست «ماهیّت» است و سـپس به اعتبار آن، سـخن از «وجود» به میـان می آیـد، بـا توجه به اینکه جاعل، ماهیت را به جعل بسـیط جعل کرده است به آن «موجود» اطلاق می شود (نه اینکه در خارج «انسان» ، «عقل» ، «درخت» و... یک چیز باشد و «موجود» چیز دیگر).

ملاعبد الرزاق در کتاب «سرمایه ایمان» می نویسد:

بدان که معنی وجود «یافت شدن» است، و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد «وجود ذهنی» گویند و اگر در خارج اندیشـه باشـد «وجود خـارجی». و آن چیز یافت شـده را «ماهیّت» و «شـیء» خواننـد، و مراد از ماهیت - در مقابل وجود - به غیر از این نیست.

و چون معنی وجود را دانستی معنی «عدم» مقابلِ آن باشد؛ یعنی یافت نشدن شیء. و بباید دانست که این معنی وجود که یافت شـدن است در خارج انـدیشه یافت نتوانـد شـد؛ چه آنچه در خارج یافت شـده، شـئ است نه یافت شدن شـئ بلکه یافت شدن معنی ای است که جز در اندیشه یافت نشود.(۲)

ایشان در این عبارت بیان می دارد که معنای «وجود» ، «یافت شدن» است - در برابر معنای «عدم» که یافت نشدن است - و این یافت شـدن یک معنای ذهنی می باشد که در ارتباط با جعلِ حقایق به وسـیله جاعل، درمی یابیم که آنها یافت شده اند و آنها که جعل نگردیده اند یافت نشده اند.

این معنای ذهنی مابازای خارجی نـدارد. وقتی گفته می شود: «زیـد ممکن است»، «زیـد موجود است» و... این امکان و وجود، یک معنای ذهنی است که از زید انتزاع می شود و در خارج مابازائی ندارد و جز خود زید، حقیقت دیگری در خارج

۱- . گوهر مراد: ۱۹۰ - ۱۹۵.

۲- . سرمایه ایمان : ۲۱.

وجود ندارد

(چنان که دیگر مفاهیم ذهنی - مانند «وحدت» ، «کثرت» - مابازای خارجی ندارند، بلکه از آنچه در خارج هست انتزاع می شوند).

ملاعبد الرزاق، سخنانِ دیگری دارد که از آنها استفاده می شود آنچه واقعیت دارد و در خارج می باشد «موضوع» است و «محمول» یک مفهوم عامی(مانند «ممکن»، «حاصل»، «حادث» و...) است که در ذهن می باشد و از حقیقت خارجی انتزاع می گردد.

از این روست که وقتی عقلا قضیه تشکیل می دهند و موضوع و محمولی را مطرح می سازند (به عنوان مثال) می گویند:

«آب موجود است» نه اینکه «وجود موجود است»؛ زیرا قضیه اخیر هرگز به ذهن کسی نمی آید.

بنابراین ما در خارج «موجود» داریم و نه «وجود». آنچه در خارج هست «شیء» است (نه«یافت شدن» که همان معنای وجود است) و این شیء ممکن است «آب»، «سنگ»، «آتش» و... باشد.

پس وقتی می گوییم «زید موجود است» ، این «موجود» (یعنی وجود) که در این قضیه محمول قرار گرفته و بر زید حمل می شود «خارج محمول» است؛ یعنی مابازای خارجی ندارد، از ذات موضوع واز جعلِ موضوع به وسیله جاعل، انتزاع شده است در برابر «محمول بالضمیمه» که محمول هایی اند که مابازای خارجی دارند - مانند «جسم سفید است» - که سفیدی مابازای خارجی دارد.

آقای شیخ محمدتقی شریعت مداری، این عبارت ملاعبد الرزاق را در تقریرات شرح منظومه خود می آورد و آن گاه می نویسد:

می گویم: ملاعبد الرزاق، مفهوم «وجود» را به دقت نمایانده است و با این بیان، برای هرکس که در آن نیک بیندیشد آشکار می شود که «وجود» امر انتزاعی و اعتباری است که اعتبارگر هنگام برخورد با اشیای خارجی آن را اعتبار می کند.

حتی اگر ادعا شود که همه موجودات خارجی، مراتبی از یک چیزند نمی توان آنها را «وجود» یا «وجودات» نامید، بلکه شیء یا اشیای موجود نامیده می شوند. پس وجود، مفهوم انتزاعی است، هرچند به وحدت تشکیکی ای قائل شویم که فلاسفه اراده کرده اند.

و از اینجا می توان دریافت که چگونه در این مسئله مغالطه پدید آمده است! زیرا اینان، در آغاز «وجود» را اصیل فرض کرده اند [و آن گاه به مسائل آن پرداخته اند].(۱)

توضیح این بیان چنین است:

هرکس با اشیای خارجی روبه رو شود، می گوید «موجود است» و «وجود» را از اشیای خارجی انتزاع می کند.

پیداست که این «وجود» یک مفهوم ذهنی است که اصالت ندارد.

در اینجا یک اشکال پیش می آید و آن این است که در قضایایی چون «آتش موجود است» ، «عقل موجود است» ، «کتاب موجود است» و... «موجود» یک معنا دارد و بیشتر از یک معنا از آن قصد نمی شود، پس چگونه است که هر کدام از آنها آثار ویژه خود را دارند (یکی سرد کننده است و دیگری گرم کننده، یکی جامد، دیگری سیال و...) ؟

قائلان به اَصالتِ وجود پاسخ می دهند که «وجود» مراتب دارد و دارای شدّت و ضعف است، و هر مرتبه آن دارای اثری می باشد و از این روست که ما آثار متباینی را درمی یابیم.

لیکن روشن است که حتی قول به تشکیک در وجود که موجب شدّت و ضعف در یک اثر خواهد بود مشکل را حل نخواهد کرد؛ زیرا فرض بر این است که: یک حقیقت بیش نیست نه حقایق متعدده تا آنکه آثار متباینه را توجیه کند، در نتیجه آثار متباینه با اصالت وجود سازگار نیست، بلکه با اصالت ماهیت

۱- . تقریرات شرح منظومه ۱: ۴۸.

سازگار است.

و نیز در کتاب «گوهر مراد» می خوانیم:

در بیانِ آنکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجب تعالی، ماهیّت اشیا است یا وجود اشیا یا اتّصاف ماهیّت به وجود.

بدان که هر یک از احتمالات ثلاثه قایل دارد:

و احتمال اول، مذهب محققین است و بیانش آن است که سابقاً دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی، که در خارج نتواند بود و صادر و محصول بالذّات، لامحاله عینی است واقع در خارج، پس ماهیت باشد نه وجود.

بلکه چون ماهیّت صادر گردد و واقع گردد در خارج، عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است.

پس قایل به جعل وجود اگر از وجود مذکور، مفهوم مذکور خواهد، بدیهی است لامحاله بطلانش.

و اگر گوید که مراد از وجود، حقیقتی است در خارج که به ازای مفهوم مذکوره است، گوییم: امری در خارج به ازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد، و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیّتِ ممکن صادر شده به سبب ارتباط و ملاحظه وی با جاعل.

پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همین ماهیت صادر شده باشد - به سبب آنکه منشأ انتزاع وجود اوست - نزاع لفظی خواهد بود. چه مراد ما نیز از مجعولیّت ماهیّت، همین ماهیّت صادر شده از جاعل است که اخصّ است از ماهیّت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخصّ از ماهیّت مطلقه دانیم، و وی آن را وجود نام کند و مباین ماهیّت مطلقه داند، و حال آنکه ظاهر است عدم مباینت او با ماهیّت مطلقه.(۱)

۱- . گوهر مراد: ۲۸۰ - ۲۸۱ (فصل دوم، از باب سوم از مقاله دوم) .

توضیح

بحث است که از خدای متعال، چه چیزی صادر و جعل شد؟ آنچه در جهان پدیده آمد ماهیت اشیا می باشد یا وجود آنها و یا اتصاف ماهیت به وجود.

محققان بر این باورند که آنچه به حقیقت از خدای متعال صادر شد و جعل گردید، ماهیتِ اشیا است که در خارج تحقق و عینیت دارد (نه وجود)؛ زیرا «وجود» یک مفهوم اعتباری عقلی است که مانند دیگر مفاهیم ذهنی(ثبوت، حدوث، ...) بر همه حقایق اطلاق می گردد. اگر کسی اصرار می ورزد و می خواهد آنچه را در خارج پدید آمده، وجود بنامد و اصطلاحی اختراع کند، بحثی در آن نمی باشد؛ زیرا در این صورت، نزاع لفظی خواهد بود، لیکن درک عقلا از «وجود» یک معنای عام ذهنی است.

آن گاه که خدا چیزی را - به جعل بسیط - ایجاد کند؛ یعنی ماهیتِ شیء از سوی خدا صادر شود و در خارج پدید آید، آن را با مفاهیمی چون «کائن، ثابت، موجود، ...» بیان می کنیم، لیکن این مفاهیم همان تحقق جعلِ جاعل را می رسانند و خود آنها واقعیتِ بیرونی ندارند.

(خارج محمول اند و نه محمول بالضمیمه).(۱)

پس چون ماهیت صدور یابد، عقل از آن مفهومِ بودن در خارج را - که معنای وجود است - انتزاع می کند. کسی که می گوید در خارج«وجود» جعل شده است و نه «ماهیت»، اگر مقصودش جعلِ مفهوم وجود باشد، بطلان آن بدیهی است؛

۱- . محمول بالضمیمه عبارت از محمولی است که حمل آن بر موضوع مستلزم انضمام امری دیگر به موضوع باشد، مانند حمل ابیض بر جسم که نیاز به انضمام بیاض به جسم دارد... این نوع حمل را حمل غیر ذاتی هم گفت اند زیرا محمول منتزع از ذات موضوع نیست، درمقابل خارج محمول که محمول منتزع از ذات موضوع است وحمل آن برموضوع مستدعی ضمیمه شدن چیزی دیگر نیست مانند «انسان ممکن است»، این گونه محمولات را محمول ذاتی گویند (فرهنگ معارف اسلامی۳: ۱۷۱۴).

زیرا مفهوم وجود (مانند مفهوم ماهیت) در خارج جعل نمی شود، بلکه امر انتزاعی و ذهنی است.

و اگر می گویـد مقصـود از «وجـود» حقیقـتی است که به ازای مفهوم وجود در خـارج تحقق یـافته است، می گوییم: آنچه در خارج به ازای مفهوم مـذکور پدیـد آمـده، چیزی جز منشأ انتزاع آن نمی تواند باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور، در ممکنات، جز ماهیتِ ممکنِ صادر شده - به سبب ارتباط و ملاحظه آن با جاعل - نمی باشد.

پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همان ماهیت صادر شـده باشد (بدان جهت که منشأ انتزاع وجود است) نزاع لفظی خواهد بود؛ یعنی نام حقایق خارجی (آب، یخ، ...) وجود گذاشته شده، هرچند در عرفِ عقلا این نام گذاری درست نیست و عقلا از «وجود» معنای «یافت شده» را می فهمند که یک مفهوم ذهنی است.

بر این اسـاس، شـکی در این نیست که در خـارج حقـایق متباینی را می یابیم (آب، آتش و...) که واقعیت هر کـدام از دیگری متمـایز است، نام گـذاری چنـدان مهم نمی باشـد که اسم آنها «ماهیت» یا «وجود» گذاشـته شود. فطرتِ انسان این تباین را می یابـد، و آثار متباین، بیان گر حقایق مختلف می باشـد (وگرنه از یک چیز آثار متباین بروز نمی یابد). نهایت این است که پس از جعلِ جاعل، ذهن از واقعیتی که صادر شده، مفهومی را انتزاع می کند که می توان آن را «کائن، ثابت، موجود و...» نامید.

اصـاله الماهیتی همین ماهیت خاص(۱) را حقیقت می دانـد، و قائـل به اصـاله الوجود - در این فرض - این مـاهیت را مبـاین با «ماهیتِ مطلق»(۲) می داند و آن را «وجود» می نامد (و در نتیجه نزاع لفظی می شود).

۱- . مقصود از ماهیت خاص (یا اَخصّ) همان ماهیت صادر شده از جاعل است (مانند ماهیتِ آب، ماهیت آتش و...).

۲- . مـاهیت مطلق آن است که بـا واژه «ماهیت» به حقایق مختلف اشاره شود. پیـداست که در اینجا کلمه «ماهیت» یک مفهوم انتزاعی است.

استدلال قائلان «اصالت وجود»

برای اصالتِ وجود، استدلال های زیادی شده است. روشن ترین استدلال که به آن استناد می شود، سخنی است که حاج ملاهادی سبزواری در منظومه آن را این گونه بیان می کند:

کیف و بالکون عن استواء قد خَرَجَتْ قاطبهُ الأشیاء(۱)

بیان استدلال این است که ماهیت از نظر ذات (بی آنکه جاعل یا علت آن ملاحظه شود) در حد استوا می باشد نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم، و بی جهت و علت نیز از حد استوا بیرون نمی آید (زیرا انقلاب چیزی به چیز دیگر بی علت محال و نشدنی است) و با ماهیت دیگری نیز این کار شدنی نیست (چنان که صفر در کنار صفر عددی را ایجاد نمی کند) آنچه ماهیت را از حد استوا بیرون می آورد «وجود» است و همان «اصل» می باشد و ماهیّت فرع اوست. بدیهی است ماهیت به معنایی که در فرض آمده است، مفهوم ذهنی ای بیش نیست و کسی به اصالت ماهیت به این معنا قائل نیست و چنین ماهیتی را کسی اصل نمی داند تا ابطال شود، بلکه مقصود از ماهیت که اصل است همان حقیقت خارجی است همچون انسان، حجر، عقل و... و آن حقیقت خارجی مابإزای انسان و حجر و عقل و... می باشد نه مابإزای وجود، و وجود به معنای یافتن است و جز مفهوم ذهنی نمی تواند چیزی باشد و اگر مقصود طرفین از ماهیت و وجود همین حقیقت خارجی باشد، پس اختلاف لفظی است.

علامه طباطبایی در «بدایه الحکمه» استدلال را این گونه بیان می کند:

و قد اختَلَفَ الحکماءُ فی الأصیل منهما؛ فَذَهَبَ المشّاؤون إلی أصاله الوجود،

۱- . شرح منظومه ۲: ۶۳ .

و نُسِبَ إلی الإشـراقییّن القول بأصاله الماهیّه؛ و أما القول بأصالتهما معاً فلم یَذْهَب إلیه اَحَدٌ منهم؛ لاستلزام ذلک کون کل شیء شیئین اثنین، و هو خلاف الضروره.

و الحق مـا ذَهَبَ إلیه المشّـاؤون مِن أصـاله الوجود. والبرهـان علیه: أنَّ المـاهیّهَ من حیث هی لیست إلاّـ هی، متساویهُ النسـبه إلی الوجود و العـدم، فلو لم یکن خروجها من حدّ الإسـتواءِ إلی مسـتوی الوجود - بحیث تَتَرَتَّبُ علیها الآثار - بواسـطه الوجود، کان ذلک منها انقلاباً و هو محال بالضروره.

فالوجود هو المُخرج لها عن حدِّ الأستواء، فهو الأصیل.

و مـا قیل: أنَّ الماهیّهَ بنسـبه مُکْتَسَبه مِنَ الجاعل تَخْرُجُ من حَـدِّ الإسـتواءِ إلی مرحله الأصاله فَتَتَرَتَّبُ علیها الآثار، مُنـدفع بأنَّها إن تفاوتَتْ حالُها بعد الانتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصیل، و إن سُمِّیَ نسبهً إلی الجاعل؛ و إن لم تَتَفاوت و مع ذلک حُمِلَ علیها أنَّها موجوده و تَرَتَّبَتْ علیها الآثار، کان من الإنقلاب کما تَقَدَّم؛(۱)

حکما در اینکه وجود اصالت دارد یا ماهیت، اختلاف دارند. مشّائیان به اصالتِ وجود گرویده اند و به اشـراقیّان اصالتِ ماهیّت نسبت داده شده است؛ اما به اصالتِ هر دو با هم، هیچ کدام قائل نشده اند؛ زیرا لازمه آن این است که هرچیزی، دو چیز باشد، و این برخلاف ضرورت است.

حق همان اصالتِ وجود است که مَشّائیان پذیرفته اند.

برهان آن این است که:

ماهیت از این نظر که ماهیت می باشد جز خودش نیست [حالت آن] نسبت به وجود و عدم مساوی است [نه موجود می باشد و نه معدوم] . پس اگر بیرون

۱- . بدایه الحکمه: ۱۵ (الفصل الرابع).

آمـدن از حـد اسـتوا به سـطح وجود (به گونه ای که آثار بر وی ترتُّب یابـد) به واسـطه وجود نباشـد، این پدیده (بیرون آمدن ماهیت از حد اسـتوا به سطح وجود) انقلاب [بی علت و سبب] است که به ضرورت محال می باشد. از این رو، این وجود است که ماهیّت را از حد استوا بیرون می آورد، و همان اصیل می باشد.

و اینکه گفته اند ماهیت با نسبتی اکتسابی از جاعل، از حد استوا به مرحله اصالت درمی آید و آثار بر آن مترتب می شود، دفع می شود به اینکه: اگر حال ماهیت پس از انتساب، تفاوت یابد آنچه به آن تفاوت پدید آمده، همان وجود اصیل است؛ هرچند نسـبتی به جاعل نامیـده شود. و اگر حال آن هیـچ تغییری نیافته و با وجود این، وجود بر آن حمل می شود و آثار بر آن مترتّب می گردد، همان انقلاب [و امر نشدنی] است که پیش از این گذشت.

چکیـده این اسـتدلال این است که ماهیت - به خودی خود - نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عـدم، برای آنکه بتوانیم یک واقعیتِ خارجی را بنمایانیم باید از قضـیه ای استفاده کنیم که در آن مفهوم وجود باشد. و اینکه گفته اند ماهیت آن گاه که به جاعل (ایجاد کننـده) انتساب یابـد، واقعیتِ خارجی می یابد و به همین جهت اصالت دارد، نادرست می باشد؛ زیرا انتسابی که مـاهیت را تحقق دهـد در گرو ایجاد (وجود بخشـیدن) است، پس واقعیتِ ماهیت همان وجودی می باشـد که به آن افاضه می گردد.

نقد و بررسی

این استدلال را از چند جهت نمی توان پذیرفت:

اشکال اول

اینکه گفته شـده است «مـاهیت از این نظر که ماهیت می باشـد، جز خودش نیست و نه موجود است و نه معـدوم» متفرع بر این است که برای ماهیت جایگاهی در یک عالمی فرض شود، آن گاه گفته شود که آن نه موجود است و نه

معدوم.

قائلان به اصالتِ ماهیت، مفهوم ماهیت را اصل نمی دانند. این استدلال مبتنی بر این است که برای ماهیت، قرار و ثباتی بپذیریم و سپس بگوییم ماهیتی که در حد استواست، اقتضای وجود و عدم را ندارد.

قائلان به اصالتِ ماهیت بر این باورند که آنچه در خارج تحقق دارد، همان ماهیت است. خدا آن را به جعل بسیط پدید آورده است (نه اینکه آنچه را در حد استوا ایجاد شده، بیرون آورد) حد استوایی وجود ندارد تا «مُخْرِج» لازم داشته باشد، بلکه از همان جعل بسیطِ ماهیت، وجود انتزاع می شود.

بنابراین جَعْل و ایجاد - در اینجا - بسیط (و مفاد کان تامّه) است و نه جَعل مرکّب و چیزی را چیز دیگر ساختن (که مفاد کان ناقصه می باشد).

از این جعل (اینکه «خدا آتش را ایجاد کرد» ، «خدا انسان را آفرید») عقل و ذهن دو چیز را درمی یابد:

الف) مجعول در خارج تحقق دارد، و با تجزیه ذهنی درمی یابیم که در خارج حقایق مختلف اند و هر کدام متمایز از دیگری است (سیب غیر از پرتقال است، و پرتقال از سنگ متمایز می باشد و...) که این همان جهت ماهیتی است.

ب) از مجعول خارجی، ذهن، مفهوم ماهیت و مفهوم وجود را نیز انتزاع می کند که هیچ کدامشان اصیل نمی باشند، بلکه مفهوم ذهنی به شمار می روند.

به این ترتیب، رکن اساسی بُرهان اصالتِ وجود فرو می ریزد؛ زیرا حد استوایی وجود ندارد تا مُخرِج و بیرون آورنده ای لازم داشته باشد، و خدا اشیا را بی سابقه و پیشینه می آفریند و از «لا مِن شیء»، هست می کند و پدید می آورد و به محض جعل، بی درنگ، آنها در خارج تحقق می یابند. پس از آن، عقل آنها را در عالم ذهن تجزیه و تحلیل می کند و ماهیت و وجود به تصوُّر درمی آید.

اشکال دوم

اینکه گفته انـد: «مـاهیت از این حیث که مـاهیت است، چیزی جز خودش نمی باشـد، نه موجود است و نه معـدوم؛ به این معنا که: ذاتِ ماهیت، نه اقتضا برای وجود دارد و نه اقتضای عـدم را دارا می باشد»، در هر حالی (حتی پس از جعل) این معنا ثابت است.

بنـابراین، حالت اسـتوا همواره ثابت می باشـد و براساس این معنا هرگز ماهیت از حالِ اسـتوا بیرون نمی آیـد. قائلان به اصالتِ وجود می گوینـد: ماهیت در حـد اسـتواست، مُخرِج لازم دارد و این مُخرِج، ماهیتِ دیگری نمی تواند باشد (زیرا آن هم مانند ماهیت اول است) مُخرجِ ماهیت از حـد اسـتوا «وجود» است، و همین مُخرِج - که «وجود» است -اَوْلی است که اصل باشـد. و در حد استوا بودن ماهیت به این معناست که در ذاتِ خودش اقتضای وجود و عدم را ندارد.

اشـکال دوم بر این سـخنِ اخیر این است که با این بیان که: ذاتِ شیء، خودش می باشد، هیچ ذاتی نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عـدم را دارا می باشـد؛ زیرا اگر اقتضای وجود را می داشت «واجب الوجود» بود، و اگر اقتضای عـدم را می داشـت «ممتنع الوجود» می گشت.

بنابراین، ذات شیء هیچ اقتضائی را ندارد، اگر علتی پدید آید موجود می شود وگرنه همچنان بی اقتضا می ماند، پس از جعل جاعل نیز در ذات ماهیت تغییری پدید نمی آید(۱) و با توجه به این معنا«ماهیت»هرگز از حد استوا بیرون نمی آید.

بر این اسـاس، نیـاز به «مُخرِج» (چیزی که ذات مـاهیت را از حـالت اسـتوا بیرون آورد) بی معناست و «مُخرِج» موضوعیّت نمی یابد؛ زیرا امکان خروج ذاتِ ماهیت از حالتِ استوا وجود ندارد.

اشکال سوم

۱- . گرچه در این صورت، مـاهیت، واجب بالغیر است، لیکن ذاتِ آن بـدون نظر به علّت همچنان در حـد اسـتواست؛ اقتضای وجود و عدم را ندارد.

اشکال سوم بر این استدلال این است که:

مفهوم ماهیت مانند مفهوم وجود (چنان که پیداست) اصل نمی باشد، بلکه مراد از اصالتِ ماهیت یا اصالتِ وجود، این است که آنچه در خارج تحقق دارد مصداق ماهیت است یا مصداق وجود؟

اگر قائل شویم که جاعل، شیء (آب، آتش، سنگ...) را پدید آورد و این شیء (خارجی) مصداق ماهیت است و با جعل(ماهیت)، حمل وجود(بر ماهیت) تصحیح می شود (و می توان وجود را بر ماهیت حمل کرد) مانعی ندارد (و سخنی درست می باشد).

و این سخن که: «جاعل، مصداق وجود را جعل کرد» مانند این قول است که بگوییم: «جاعل مصداق ماهیت را جعل کرد» ، هر دوشان مصادره به مطلوب اند و آغاز کلام و بحث. توضیح این اشکال این است که: پس از آنکه جاعل شیء را جعل کرد ما در ذهنمان آن را به «مفهوم وجود» و «مفهوم ماهیت» تجزیه می کنیم. این دو مفهوم مثل هم اند، و با نظر به مصداقشان نیز مثل هم می باشند؛ یعنی نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم.

پس بنابر اصالهالوجود مجعول نیز در ذاتش چنین است وگرنه، وجود آن واجب یا ممتنع می شد (گرچه به جهت واژه «وجود» به ذهن می آید که وجود با حمل اولی ذاتی - حمل مفهوم بر مفهوم - نفی نشود).

حقیقت وجود و حقیقت ماهیت و اینکه آیا این شیء خارجی مصداق ماهیت است یا وجود، از آنجا که بحث در ممکن الوجود می باشد، اقتضای وجود و عدم را ندارد. قائلان به اصالتِ وجود، باید با صرف نظر از این سخن، استدلال بیاورند وگرنه در این جهت «وجود» و «ماهیت» مساوی اند؛ نهایت این است که اگر جاعل، واقعیات متکثر و متباین را جعل کرده باشد نتیجه، اصالتِ ماهیت است، و اگر جاعل، وجود را جعل کرده باشد، نتیجه، اصالت وجود است.

بنـابراین، اینکه بگوییم: «جاعـل، وجود را جعل کرد» یا بگوییم: «جاعل، ماهیت را جعل کرد» هر دو ادعاست؛ زیرا همان گونه که «مـاهیت از این حیث که مـاهیت است جز خـودش نمی باشـد، نه موجـود است و نه معـدوم» ، وجود نیز چنین است و نه به حمل اَوَّلی ذاتی(۱) و نه به حمل شایع صناعی،(۲) اقتضای هستی یا نیستی را ندارد.

یعنی نه «مـاهیتِ خـارجی» اقتضـای وجود و یا عـدم را دارد و نه در «وجودِ خارجی» اقتضای وجود یا عـدم است، چه بحث در ممکن الوجود می باشد، و تا علت پدید نیاید «شیء» هستی نمی یابد.

بـاری، بـا ژرف نگری می تـوان دریـافت کـه اسـتدلال هـای قائلاـن بـه اصـالتِ وجـود، همـه، مصـادره به مطلـوب است؛ یعنی نخست«اصالتِ وجود» را فرض کرده اند(و مسـلم دانسـته اند) وآنگاه برایش دلیل درست کرده اند، وهیچ کدام ازاین دلایل از نقص وخدشه تهی نیست.

بنابراین، اصل، اصالتِ ماهیت می باشد که واقعیتی است انکار ناپذیر؛ زیرا هرکس در جایی از جهان که متولد شود و به فرض اگر نام اشیا را نیز نداند، درمی یابد که حقایق مختلف و متباینی در خارج وجود دارند که هر کدام از دیگری متمایز است، نه اینکه صرفِ «وجود» در خارج «وجود» داشته باشد.

قاعده بسیط الحقیقه

مهم ترین مسأله ای که بر اصالت وجود متفرع است، مسأله «وحدت وجود» است.

۱- . درحمل اولی ذاتی،مفهوم برمفهوم حمل می شود؛ مانند«انسان، انسان است»،«ماهیّت،ماهیت است».

۲- . در حمل شایع، مصداق خارجی مدّنظر می باشد؛ مانند «زید، انسان است»، «عالَم، حادث است».

از مبانی «وحدت وجود» قاعده «بسیط الحقیقه کلُّ الأشیاء و لیس بشیء منها» می باشد. به این معنا که: حقیقت بسیط [خدای متعال] همه چیز است [بی در نظر گرفتن تعیّن و محدودیت و دیگر قیود] ، و هیچ کدام از آنها نمی باشد [با ملاحظه تعیُّنات] . براساس این قاعده، در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود دارد، و دیگر چیزها، همه، نمودهای اویندکه تعیُّن یافته اند و به اشکال مختلف مشاهده می شوند.

ملاصدرا در اَسفار می نویسد:

إشاره إلی حال الوجوب و الإمکان:

اِعلَم أنَّ هذا الإنقسام انَّما هو من حیث الإمتیاز بین الوجود و الماهیه، و التغایُر بین جهه الربوبیَّه و العبودیَّه. و أما مِن حیث سِنخ الوجود الصرف و الوحده الحقیقیَّه، فلا وجوبَ بالغیر حتّی یَتَّصِفُ الموصوفُ به بالإمکان بحسب الذات؛ إذ کلُّ ما هو واجب بالغیر فهو ممکن بالذات، و قد اَحاطَه الإمکانُ الناشئ مِن امتیاز تعیُّن مِن تعیُّناتِ الوجود عن نفس حقیقته.

و بالجمله، منشأ عروض الإمکان، هو نحوٌ مِن أنحاء الملاحظه العلمیَّه، باعتبار جهه هذه الملاحظه التفصیلیه؛(۱)

اشاره ای به حال وجوب و امکان:

بدان که این تقسیم از حیث تمایز میانِ وجود و ماهیت و مغایرت میانِ جهت ربوبیّت و عبودیّت است.

و اما از نظر سنخ وجودِ صرف و وحدت حقیقی، وجوب غیری وجود ندارد تا اینکه «موصوف به» به حسب ذات، به امکان توصیف شود.

زیرا هر آنچه واجبِ بِالغیر است، ممکن ذاتی می باشد و امکانِ ناشی از امتیازِ تعیُّنی از تعیُّناتِ وجود از نفس حقیقت وجود، او را در بر گرفته است.

۱- . اَسفار اربعه ۲: ۳۱۱ ۳۱۲.

چکیده سخن آن است که: منشأ عارض شدن امکان، گونه ای از انواع ملاحظه علمی است به اعتبار جهت این ملاحظه تفصیلی.

ملاصدرا در این سخن، اذعان می کند که:

اینکه گفته می شود«واجب است»، «ممکن است»، در رابطه با وجود و ماهیت می باشد؛ یعنی جنبه وجودی هرچیزی واجب است و جنبه ماهوی اش اعتباری و ممکن. و به لحاظ تغایر میان جهت ربوبیت (جهت وجودی) و جهت عبودیت (جهت ماهوی) می باشد.

از نظر وجودی، وجوب بالغیری نیست تا به امکان وصف شود؛ زیرا اگر چیزی واجب غیری شود باید ممکن ذاتی باشد درحالی که «وجود» ممکن بالذات نیست. امکان، از جهت تعیُّن و تطوُّر انتزاع شده است که امری اعتباری می باشد.

از حقیقت وجود، تعیُّنی سرزده است که با وصف تعیُّن امری اعتباری می باشد وگرنه جهت وجودی، خودش هست، وجوب به غیر ندارد.

اینکه می گوییم «امکان» از نظر ملاحظه علمی این واژه را می آوریم نه اینکه در خارج امکانی باشد، و به جهت ملاحظه تفصیلی (و اینکه حقیقت واجب، به تعینات زیادی متعیُّن شده است) تعبیر ممکن را می آوریم.

پس با ملاحظه علمی و در عالَم ذهن «امکان» معنا پیدا می کند، به قول جامی:

بود اَعیانِ جهان بی چند و چون*** ز امتیاز علمی و عینی مَصُون

نی به لوح علمشان نقش ثبوت*** نی ز فیض خوان هستی خورده قوت

ناگهان در جنبش آمد بحر جود*** جمله را در خود ز خود بی خود نمود

واجب و ممکن به هم ممتاز شد*** رسم آیین دویی آغاز شد

باری، این ادعا که در جهان تنها یک حقیقت هست و دیگر چیزها - همه - تعیُّنات و تطوُّرات و شئونات اویند، ادّعای گزافی است که عقل و فطرت و وجدان آن را برنمی تابد و اگر معنای وحدت وجود این باشد، پذیرفتنی نیست.

و هرگاه قائل شویم که وجودات متباین انـد و آنچه در خارج هست وجود خاص می باشـد نه وجود مطلق (زیرا وجود مطلق – به معنای هستی – مفهوم ذهنی است و در خارج وجود خاص؛ مانند وجود آب، وجود سـنگ، ... تحقق دارد) در این صورت، وجودات خاص با هم متباین اند و جایی برای طرح وحدت وجود باقی نمی ماند.

حـال اگر مسئله مراتب وجـود مطرح شود و از مراتب تطوُّرِ وجود واحـد سـخن به میـان آیـد و بگوییم وجودماننـد نور دارای مراتبی هست و قوت و ضعف دارد، در این حالت نیز قاعده «حقیقت بسیط» عقیم می ماند؛ زیرا اگر مرتبه ضعیف از مرتبه قوی متمایز و جدا باشد و هر مرتبه دارای ویژگی های مختص به خود باشد، مسئله وحدت وجود تحقق نمی یابد.

افزون بر این، وحدت تشکیکی بنیان درستی ندارد؛ زیرا اگر قایل شویم همه مراتب (مرتبه ضعیف تا مرتبه بی نهایت) هم سنخ انـد و اشتراک در حقیقت [وجود] دارنـد، در این صورت در همه مراتب، وجوبِ وجود حاکم است (و این وجوب ذاتی است نه غیری) و دیگر ممکن الوجودی نخواهد بود. چون اگر بگوییم ذات مرتبه ضـعیف وجود لا اقتضا می باشد (نه وجوبِ وجود دارد و نه عدم وجود) با توجه به اینکه این مرتبه ضـعیف (یعنی ممکن) با مرتبه قوی هم سنخ اند باید بپذیریم که در یک سنخ هم وجوبِ وجود است و هم عدمِ آن، و این تناقضی آشکار می باشد.

به همین جهت است که گروهی بر این باورنـد که تشـکیک در وجود، با ممکن الوجود سازگار در نمی آیـد و از این روسـت که وحدتِ اطلاقی (و نه وحدت تشکیکی) مطرح شده است.

به هر حال از نظر عقل و برهان، این گونه سـخنان مردود است؛ زیرا هر یک از موجودات، جداگانه، در خارج واقعیت دارند و تغییر پیدا می کنند و زوال می یابند، و از این رو نمی توانند قائم به ذات باشند؛ زیرا آن که قائم به ذات است و وجوبِ

وجود دارد، تغییر نمی پذیرد و زوال و فنا در او راه ندارد.

از نظر وجدان، نیز این امر روشن است. انسان به روشنی درمی یابد که خود او و دیگر اشیا همه آکنده از فقر و نیازند و این معنا با قائم به ذات نمی سازد.

و از نظر نقلی نیز، قرآن و احادیث و معارفی که در ادعیه آمده است به این حقیقت گویاست که حقیقتِ خالق از حقیقت مخلوق جدا و متباین می باشد. خدای متعال شیئی است نه چون دیگر اشیا، خدای تعالی قائم به ذات است و دیگر اشیا قائم به غیر (گرچه بر هر دو «شیء» اطلاق می شود) حتی عبارت «أیکون لِغَیْرِک مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیسَ لَک حتی یکون هو المظهر لک»(۱) را که بعضی شاهد بر مبناشان گرفته اند برخلاف این مبنا دلالت دارد؛ زیرا معنای آن این است که:

خدایا، ظهوری را که تو داری هیچ چیز که غیر توست ندارد. پس غیری هست لکن آن غیر در برابر خدا ظهور نداشته و مُظهِر او نیست.

پیامدهای فاسد و ویران گری که این مبنا دارد نیز پوشیده نیست. آقای شیخ محمدتقی شریعت مداری در مقدمه تقریرات شرح منظومه، این چنین می نگارند (ترجمه):

در هیچ یک از آیات و روایات تعبیر وحدت و عینیت میان خدای متعال و خلقش یافت نمی شود، بلکه هر آنچه را آیات و روایات افاده می کنند معنای احاطه و معیّت با تحفُّظ بر مغایرت (میان خدا و خلق) است مانند این سخن خدای متعال که می فرماید: {وَکَانَ اللهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیطًا}(۲) به راستی خدا بر هرچیزی احاطه دارد، و این آیه: {إِنَّ اللهَ بِمَا یَعْمَلُونَ مُحِیطٌ}؛(۳) همانا خدا بر کارهایی که می کنند محیط است... . پس خدای متعال وجود اشیا و اعمال و احاطه اش را بر آنها اثبات

۱- . دعای عرفه امام حسین علیه السلام ، بحارالأنوار۶۴ : ۱۴۲ ؛ مفاتیح الجنان (محدث قمی).

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۲۶.

۳- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۲۰.

کرد. بنابراین، وحدت و عینیتی وجود ندارد.

و اینکه در قرآن آمده است: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ} (۱) ؛ او با شماست هر جا که باشید، و یا می فرماید: {مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا} (۲) ؛ هیچ سه نفری که نجوا کنند نیست مگر اینکه خدا چهارمی آنهاست و هیچ پنج نفری نمی باشد که درگوشی با هم سخن بگویند مگر اینکه خدا ششمی آنهاست، و هیچ کمتر و بیشتر از این اَعداد نمی باشد مگر اینکه خدا با آنان است هر کجا که باشند.

این آیات دو تا بودن و مغایرت را ابطال نکرده است [هرچند کیفیت معیّت خدا با خلق و احاطه او برای ما روشن نمی باشد و به کنه قیومیت او آگاه نیستیم] .

و آنچه در زبان ها مشهور شده که «لامؤثر فی الوجود إلاّ الله» (مؤثری در وجود جز خدا نیست) آیه و حدیث نیست و اطلاق آن پذیرفتنی نمی باشد وگرنه اقتضا دارد که اختیاری بودن اَفعال بندگان نفی و سلب شود.

آنچه در نصوص آمده است:

«لاحول و لاقوه إلّا بالله» است و «بحول الله و قوّته اَقومُ و اَقْعُدُ» ؛ به حول و قوّه خدا برمی خیزم و می نشینم.

در این دو جمله، فعل و ترک برای بندگان به اختیار خود و به استمداد از حول و قوّه خدا، اثبات شده است و [مستقیماً] به خدا مستند نمی باشد [تا بوی جبر از آن به مشام آید].(۳)

از جمله پیامدهای فاسد قاعده «بسیط الحقیقه» این است که مسئله تکلیف و امر و نهی و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، بی معنا می شود و فرستادن پیامبران

۱- . سوره حدید (۵۷) آیه ۴.

۲- . سوره مجادله (۵۸) آیه ۷.

۳- . تقریرات شرح منظومه ۱: ۱۶.

و فروآوردن کتاب های آسمانی، کاری بیهوده می گردد.

و این گونه است که صاحب تفسیر بیان السعاده، در ذیل آیه {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}(۱)؛ و خدای تو حکم کرد که جز او را نپرستید، بیان می دارد که شیطان پرستان و آلت پرستان و فرج پرستان - همه - ناخودآگاه، خدا را می پرستند؛ زیرا همه این چیزها - با اختلاف در اسم - مظاهر اویند:

و لمّا کان أجزاء العالم مظاهر للّه الواحد الأحد القهّار بحسب أسمائه اللّطفیّه و القهریّه کان عباده الإنسان لایّ معبود کانت عباده للّه اختیارا أیضا... .

فالإنسان فی عبادتها اختیاراً للشّیطان کالإبلیسیّه و للجنّ کالکهنه و تابعی الجنّ و للعناصر کالزّردشتیّه و عابدی الماء و الهواء و الأرض و للموالید کالوثنیّه و عابدی الأحجار و الأشجار و النّباتات کالسّامریّه و بعض الهنود الّذین یعبدون سائر الحیوانات، و کالجمشیدیّه و الفرعونیّه الّذین یعبدون الإنسان و یقرّون بالهیته و للکواکب کالصّابئه و للملائکه کأکثر الهنود و للّذکر و الفرج کبعض الهنود القائلین بعباده ذکر الإنسان و فرجه، و کالبعض الآخر القائلین بعباده ذکر مهادیو ملکا عظیما من الملائکه و فرج امرأته کلّهم عابدون لله من حیث لایشعرون،لانّ کلّ المعبودات مظاهر له باختلاف أسمائه... .

لکن تلک العباده لمّا لم تکن بأمر تکلیفیّ من اللّه لم یستحقّوا الأجر و الثّواب علیها بل استحقّوا العقوبه و العذاب؛(۲)

چون اجزای عالم مظاهر خدای واحد، احد و قهّار بر حسب اسمای لطفی و قهری اوست عبادت انسان برای هر معبودی که باشد اختیار عبادت خدا نیز هست... .

۱- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۲۳.

۲- . تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده ۲: ۴۳۷ - ۴۳۸.

پس انسان در عبادت اختیاری که برای شیطان می کند مانند شیطان پرستها یا عبادتی که برای جنّ انجام می دهد مانند کاهنان و پیروان جنّ یا عبادت کننده عناصر مانند بعضی از زرتشتی ها یا آب و هوا و زمین، و موالیدپرست مانند و ثنی ها یا مانند سامری ها که سنگ و درخت و نباتات را می پرستند.

یا مانند پرستش حیوانات توسّط بعضی از هندوها، و مثل جمشیدی ها و فرعونیان که انسان پرست بودند و اقرار بر الوهیّت او داشتند، یا مثل بعضی از صابئی ها (ستاره پرستها) یا ملائکه پرست ها همانند بیشتر هندی ها و نیز برخی دیگر از هندوها که قایل بر پرستش ذَکَر و فَرْج انسان (آلت تناسلی مرد و زن) هستند مثلاً بعضی از آنها قایل بر پرستش ذکر «مهادیو» ملائکه بزرگ و فرج زن او هستند همه اینها، بدون اینکه بفهمند، خدا را عبادت می کنند، چون همه معبودها مظاهر خدای تعالی به تناسب اسمای او هستند... . و لکن چون آن عبادت ناشی از امر تکلیفی خدا نبود موجب استحقاق اجر و ثواب نمی شوند بلکه (این گونه کسان سزاوار) عقوبت و عذابند.

آیه ششم: وَ مَا رَمَیْتَ...

اشاره

قال الله تعالی:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَکِنَّ الله قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ الله رَمَی

وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً إِنَّ اللّهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ}

(سوره انفال (۸) آیه ۱۷)

و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت. و چون [ریگ به سوی آنان] پاشاندی، تو نیفشاندی، بلکه خدا افکند. (آری، خدا چنین کرد، تا کافران را شکست دهد) و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید.

البته که خدا شنوای داناست.

این آیه شریفه پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر (سال دوم هجری) نازل شده است و چون این آیه دستاویزی برای برخی مکتب های انحرافی قرار گرفته است نظرات مختلفی را که درباره آن مطرح شده مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

درباره این آیه پنج نظر مطرح است:

نظر اول

دیدگاه اول در مورد آیه {وَمَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ اللهَ رَمَی} و آیات و تعبیرات مشابه این است که: عملی معجزه آسا و غیر عادی تحقق یافت که از عهده عادی بشر بیرون بود؛ از این رو خداوند برای اینکه مسلمانان خود فریفته نشوند این عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

درباره این آیه شریفه در تفسیر قمی آمده است:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَکِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ} ای أنزل الملائکه حتی قتلوهم ثم قال:

{وَمَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ اللهَ رَمَی} یعنی الحصی الذی حمله رسول الله (صلی الله علیه و آله) و رمی به فی وجوه قریش و قال: شاهت الوجوه؛(۱)

«شما آنان را نکشتید، لیکن خدا به قتلشان رساند» ؛ یعنی خدا ملائکه را فرستاد تا آنها را بکشند.

۱- . تفسیر قمی۱: ۲۷۰۲۷۱؛ تفسیربرهان۲: ۶۶۲، شماره۷؛ بحارالأنوار۱۹: ۲۴۳، شماره ۲.

«تو هنگامی که [ریگ] پاشاندی، آن را نپاشیدی، لیکن خدا پاشاند»؛ یعنی ریگ هایی را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برداشت و آنها را سوی چهره های قریش پرتاب کرد و گفت: روهاتان زشت باد!

در این سخن تصریح شده است که پرتاب کننده شن ها به سمت کفّار قریش، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود و به دعای آن حضرت خداوند عمل غیر عادی را - که از توان انسان های عادی خارج است - به شکل معجزه برای بندگانش ایجاد فرمود، وبرای اینکه مسلمین مغرور نشوند این عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

کاروان کفار قریش با کالاهای فراوان و محافظانی اندک از شام باز می گشت، بعض از بزرگان عرب همراه کاروان بودند و ابوسفیان آن را رهبری می کرد.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) به وسیله جبرئیل از این ماجرا آگاه شد و مسلمانان را با خبر ساخت. آنان به قصد حمله به کاروان از مدینه بیرون آمدند. ابوسفیان جریان را دریافت و ضمضم غِفاری را به مکه فرستاد تا قریش را به یاری فراخواند و خود از بیراهه سوی مکه روانه شد. پس از آنکه قریش از این جریان آگاه شد ابوجهل به همراه سپاهی به طرف بدر به راه افتاد.

جبرئیل این خبر را به آگاهی پیامبر رساند، آن حضرت به اصحاب فرمود: «العیر أحبّ إلیکم أم النفیر؟» ملاقات کاروان برایتان دوست داشتنی تر است یا جنگ با کافران؟

بزرگان مهاجر و انصار جنگ را اختیار کردند. شمار مسلمانان حاضر در جنگ بدر ۳۱۳ نفر بود، و تنها دو اسب و هفتاد شتر و تعدادی اندک زره و شمشیر داشتند. درحالی که شمار نفرات قریش با آمادگی کامل بین نهصد و پنجاه تا هزار نفر بود و چهارصد اسب و هفتصد شتر همراهشان بود.

مسلمانان در کنار پائین دره قرار گرفتند و کفار قریش در بالای آن، جایی که مسلمانان در آن مستقرّ شدند خاکش سست بود به گونه ای که انسان در آن

فرو می رفت و با زحمت می توانست راه برود.(۱)

در چنین وضعیتی که تناسب میان دو لشکر وجود نداشت و در برابر ضعف مسلمانان، کفار بسیار قوی و مجهّز بودند و با حساب عادی پیروزی کفّار قطعی انگاشته می شد، امدادهای غیبی خدابه یاری مسلمانان آمد وخداوند اراده کرد که پیامبرش را پیروز گرداند.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) دعا کرد و سپس از امیرالمؤمنین (علیه السلام) یک مشت سنگ ریزه خواست، هنگامی که حضرت سنگ ریزه ها را به روی مشرکین پاشید، و درپی آن چشمان آنها پر از سنگ ریزه شد.

آن گاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«شاهت الوجوه»؛

روی هاتان زشت و سیاه باد!

این ریگ ها سبب شد که کافران به خود مشغول شوند و توان جنگیدن را از دست بدهند و مسلمانان جرأت یابند و پیروز گردند.(۲)

برای اینکه مسلمانان از پیروزی در این جنگ به نیروی جسمانی خود ننازند و همواره به یاد خدا باشند، خدا فرمود:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْرَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى}؛(۳)

شما آنها را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت؛ و چون (ریگ به سویشان) افکندی تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.

دقت در آیه شریفه شکی باقی نمی گذارد که مراد از {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ

۱- . مواهب علیه(کاشفی): ۳۷۵؛ منهج الصادقین۴: ۱۷۲؛ حجهالتفاسیر(عبدالحجت بلاغی)۳: ۱۳. شرح حوادث جنگ بدر را در بحارالأنوار۱۹: ۲۱۵ ۲۲۹؛ تفسیرالکاشف(محمدجواد مغنیه)۲: ۴۶۱۴۶۲ ببینید.
۲- . تفسیر جوامع الجامع ۲: ۱۰.
۳- . سوره انفال (۸) آیه ۱۷.

اللَّه رَمَی} آن مشت ریگی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به طرف مشرکین پاشید، و منظور از «قتل» کشتار کفار به دست مسلمین است و ذیل آیه شریفه که می فرماید: {وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً} (یعنی خداوند چنین کرد تا کافران را مغلوب کند و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید) دلالت دارد که سیاق آیه، سیاق منّت گذاری است و به همین جهت، عین آن عملی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نفی شده برایش اثبات شده است؛ اینکه می فرماید: «تو نپاشیدی وقتی که پاشیدی».

از همه این شواهد به دست می آید که منظور از جمله {فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ الله قَتَلَهُمْ...} اثبات غیرعادی بودن داستان بدر است تا کسی نپندارد که شکست سخت کفار و غلبه مسلمانان بر آنها به صورت عادی و طبیعی رخ داد! این خدای سبحان بود که به وسیله ملائکه ای که نازل فرمود مؤمنین را استوار و کفار را هراسان ساخت، و با آن سنگ ریزه ها که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به سمتشان پاشید فراری شان داد، و مسلمانان را بر کشتن و اسیر گرفتن آنان توانایی بخشید.

از این رو جا دارد که این پیروزی به خدای سبحان نسبت داده شود نه به مسلمانان. و این نسبت، منافاتی با اصل قضیه که مسلمانان جنگیدند و پیامبر (صلی الله علیه و آله) سنگ ریزه ها را سوی کفار پاشید ندارد، و از ظاهر جمله {وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً} استفاده می شود که ضمیر {مِنْهُ} به خدا برمی گردد و این جمله، هدف حاصل از این واقعه را بیان می کند، و جمله مزبور، به مقدّری محذوف معطوف است که اگر ظاهرش سازیم چنین می شود:

«إنّما فَعَلَ ذلک لِمصالح عظیمه و لیُبلِیَ الْمُؤمنینَ» ؛

اگر خداوند ایشان را کشت و سنگ ریزه به سویشان پاشید برای مصالحی بود که در نظر داشت، و برای این بود که مؤمنان را به نحو شایسته ای امتحان کند (اگر بلا به معنای امتحان و آزمایش باشد) و یا به مؤمنان نعمت شایسته ای ارزانی

دارد که همان نابودی دشمنان و اعتلای کلمه توحید به دست ایشان و بی نیاز شدن آنان با دست یابی به غنیمت می باشد.(۱)

نظر دوم

دیدگاه دوم این است که این تعبیرات، به جهت شدّت تَقرُّب نبیِّ اکرم (صلی الله علیه و آله) و مجاهدین بدر و در رأس آنها امیرالمؤمنین علیه السلام به خداوند متعال است.

در قرآن آیاتی مشابه آیه {وَمَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ الله رَمَی} وجود دارد، مانند:

{إِنَّ الَّذِینَ یُبَایِعُونَکَ إِنَّمَا یُبَایِعُونَ الله}(۲) ؛

کسانی که با تو بیعت می کنند [در حقیقت] تنها با خدا بیعت می کنند.

که در این آیه بیعت با پیامبر، بیعت با خدا اعلام شده است، و تعبیرهای بسیاری در روایات هست که: دوستی اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) دوستی خداست و دشمنی آنها دشمنی با خدا می باشد.(۳)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده که گفت: شنیدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرمود:

مَن أحَبَّنا فَقد أحَبَّ الله، ومَن أبغَضنا فَقدأبغَضَ الله، ومَن والانا فَقد والی الله، ومَن عادانا فَقدعادی الله، ومَن أطاعنا فَقدأطاعَ الله...(۴)؛

هرکه ما را دوست بدارد خدا را دوست داشته است، هر که با ما کینه توزی کند با خدا کینه توزی کرده است، هر که ولایت ما را پذیرا شود ولایت خدا را

۱- . المیزان ۹: ۳۸ - ۳۹ (با اندکی تلخیص).

۲- . سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰.

۳- . این روایات در بسیاری از کتب روایی آمده است؛ از جمله نگاه کنید به: امالی صدوق: ۵۶۳، حدیث ۷۵۸ و ص ۷۰۲، حدیث ۹۶۱ ؛ تهذیب الأحکام۶ : ۱۰۱؛ امالی شیخ طوسی: ۳۰۹، حدیث ۶۲۳ ؛ فضائل الخمسه من الصحاح الستّه ۲ : ۲۰۰ ۲۰۷.

۴- . اَمالی صدوق: ۵۶۳ ، حدیث ۷۵۸؛ بحارالأنوار۲۷: ۸۸ ، حدیث ۳۸.

پذیرفته است، هر که با ما دشمنی ورزد با خدا دشمنی ورزیده است، هرکه ما را اطاعت کند خدا را فرمان برده است... .

و در زیارتِ جامه کبیره می خوانیم:

و من أحبكم فقد أحب الله، ... و من اعتصم بكم فقد اعتصم بالله؛(۱)

هر که شما را دوست بدارد، البته خدا را دوست داشته است ... و هر که به شما چنگ آویزد به خدا تمسّک کرده است.

آوردن این مفاهیم به دلیل شدّت تَقرُّب این بندگان به درگاه الهی است و این تعبیرات برای آشنا کردن مؤمنان به شأن و مقام والای نبوّت و ولایت می باشد.

نظر سوم

اشاره

دیدگاه سوم نگاه غُلات و افراط گرایان است، آنها با توجّه به این آیه و آیات شبیه آن، قائل به مسئله حلول شده اند و نظرشان این است که: خداوند متعال در وجود نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) حلول کرده و وقتی پیامبر (صلی الله علیه و آله) سنگ ریزه ها را پرتاب نمود او پرتاب نکرد، بلکه در واقع خدا این سنگ ریزه ها را پرتاب نمود.

این نظریه به شدّت توسطِ ائمه (علیهم السلام) مردود اعلام شده است و قائلان آن لعن و تکفیر شده اند.

اهل غلوّ به نوعی، اتحاد میان خدا و پیامبر و ائمه معصومین (علیهم السلام) قائل اند و می گویند خداوند در این ذوات مقدس حلول کرده است و استدلالشان به این قبیل آیات و روایات است.

در استدلال به این آیه شریفه می گویند:

از {وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} در می یابیم که «رامی» (پرتاب کننده سنگ ریزه ها) خدا است و از آنجا که «رامی» در واقع پیامبر (صلی الله علیه و آله) بوده است، نتیجه می گیرند که

۱- . من لایحضره الفقیه۲: ۶۱۳ ؛ تهذیب الاحکام ۶ : ۹۷ ؛ بحارالانوار ۹۹: ۱۲۹.

پیامبر خداست. جریانی درباره یکی از غُلات درکافی آمده است که بجاست در اینجا به آن اشاره شود. مالک بن عطیّه از بعض أصحاب امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که گفت: امام صادق (علیه السلام) خشمگین سوی ما آمد و فرمود:

إنِّی خَرجتُ آنفاً فی حاجَه فَتعرَّضَ لی بَعضُ سُودان المَدینه، فَهَتفَ بی: لَبَّیکَ یا جعفر بن محمد لَبَّیکَ! فَرَجعتُ عَودِی عَلی بَدئی إلی مَنزِلی خائفاً ذَعِراً مِمّا قالَ، حتّی سَجدتُ فی مَسجدی لِرَبِّی و عَفَّرتُ له وَجهی و ذَلَّلتُ له نَفسی و بَرئتُ إلیه مِمّا هَتفَ بی؛ وَلو أنَّ عیسی ابنَ مریم عَدا ما قالَ اللهُ فیه، إذاً لَصَمَّ صَمّاً لایَسمَعُ بَعدَه أبداً، و عَمِیَ عَمیً لایُبصِرُ بَعدَه أبداً، و خَرِسَ خَرساً لایَتکلَّمُ بَعدَه أبداً، ثُمَّ قالَ: لَعنَ اللهُ أبا الخطاب و قَتلَه بِالحَدید!(۱)

اندکی پیش برای حاجتی از منزل خارج شدم که یکی از سیاهان مدینه رو به من آورد و فریاد زد: «لبّیک، لبّیک» (آماده ام ای خدای من، گوش به فرمانم) پس بی درنگ به منزل بازگشتم و از گفته او ترسان و هراسان بودم تا اینکه در سجده گاهم برای پروردگارم به سجده افتادم و صورتم را به خاک مالیدم و خویش را ناچیز انگاشتم و از خطابی که آن شخص به من کرده بود بیزاری جستم. اگر عیسی بن مریم از آنچه خدا درباره اش گفته است (که او بنده و فرستاده خداست) پافراتر گذارد، چنان کر شود که دیگر چیزی نشنود و چنان کور گردد که هرگز چیزی را نبیند و به گونه ای لال شود که پس از آن هرگز لب به سخن نگشاید. سپس امام (علیه السلام) فرمود: خدا ابوخطاب(۲) را لعنت کند و او را

۱- . روضه کافی۸ : ۲۲۵ ۲۲۶ ، روایت ۲۸۶ ؛ بحارالأنوار۲۵ : ۳۲۱، حدیث ۹۰.

۲- . نام ابوخطاب، محمد بن مقلاص است که از غلو کنندگان بود و اعتقاد داشت که جعفر بن محمد خداست، و پیروانش را به این امر فرامی خواند، روایات بسیاری از امام صادق علیه السلام و ائمه بعد از آن حضرت در نکوهش و لعن وی وارد شده است (شرح اصول کافی - مازندرانی - ۱۲: ۳۰۲ ؛ قاموس الرجال۹ : ۵۹۴ ۶۰۱).

با آهن (شمشیر) بکشد.

گروهی در عصر امام صادق (علیه السلام) بودند که رئیسشان ابوالخطاب بود و این شخص مکتب غلو را ترویج می کرد. فردی که به امام صادق (علیه السلام) برخورد کرد از همین مکتب بود چشمش که به آن حضرت افتاد درست مثل اینکه حاجیان خدا را می خوانند و «لبیک لبیک» می گویند، این ذکر را بر زبان آورد.

امام (علیه السلام) دریافت که نمی تواند او را از این کار باز دارد و راه درست را به او بیاموزد، از این رو به خانه آمد و به عبادت خدا پرداخت. سپس حضرت به صراحت این گونه عقاید را رد کرد و به معتقدان آن لعن فرستاد و مرگ بدی را برای ابوالخطاب - که مروّج این فرقه بود - از خدا خواست.

بیان شیخ طوسی

اشاره

براساس بیان شیخ طوسی; در تفسیر تبیان(۱) سه اشکال کلی به کسانی که قائل اند پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله) خدا می باشد و به آیه {وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} تمسک کرده اند، وارد است:

اشکال اول

اگر پیامبر به دلیل {وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} خدا باشد در اینجا یک تناقض لازم می آید؛ زیرا خطاب به پیامبر است که تو «رَمی» نکردی، پس اگر او خدا باشد، خطاب به کی متوجه خواهد بود؟ و اگر خطاب به پیامبر متوجه است پس او خدا نیست.

اشکال دوم

اگر بگوئید: پیامبر خداست، به گونه ای دیگر تناقض پیش می آید و آن این است که: اگر پیامبر خداست، در قسمت اول آیه، نفی «رَمی» شده از خدا؛ {وَمَا

۱- . تبیان۵ : ۹۳.

رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ} حال آنکه در قسمت بعد آیه می فرماید: {وَلَکِنَّ اللهَ رَمَی} که اثبات «رَمی» برای خداست و این، موجب تناقض است؛ زیرا در ابتدا از خدا نفی «رَمی» شده و بعد برای خدا اثبات «رَمی» شده است.

و در جای خودش ثابت است که تناقض باطل است پس این ادعا به طور قطع باطل می باشد.

اشکال سوم

ادله عقلی دلالت دارد که خدا جسم نیست و در جسمی حلول نکرده است، پس سخن کسی که می گوید: «خدا در پیامبر حلول کرده است» باطل است.

زیرا پیامبری که جسم و محدود است چگونه می تواند ذات مقدس حضرت حق باشد (خواه بر اساس نظر قائلان به وحدت وجود(۱) و خواه بنابر نظر غلات که قائل به حلول هستند) زیرا اگر این وجودات - که می گوئید خداست - همان واجب الوجود باشد لازمه این حرف، انکار ممکن الوجود می باشد و به بداهت عقلی درجای خودش ثابت است که این موجودات، نیازمندند وتغیُّر می پذیرند.

این حوادث و تغییرات، همه نیازشان را نشان می دهد. این ممکن الوجود است که نیازمند می باشد و مخالفت با این امر، مخالفت با یک امر بدیهی است.

اگر گفته شود: ما ممکن الوجود بودن اینها را انکار نمی کنیم، می گوییم: معنای واقعی ممکن الوجود این است که وجوب وجود ندارد. هر یک از این دو نمی تواند هم وجوب وجود داشته باشد و هم عدم وجوب وجود، پس لازمه قول شما «وجوب وجود» و «عدم وجوب وجود» در یک حقیقت است و ثابت است که این امر، مخالف ادّله عقلیه است.

نظر چهارم

اشاره

۱- . که عبارات ایشان در نظر چهارم خواهد آمد.

گروه دیگر از این آیه و دیگر آیات مشابه در جهت مبانی خودشان استفاده کرده اند و گفته اند از این آیه می توان به وحدت وجود پی برد و قائل شد که وجود پیامبر (صلی الله علیه و آله) ، بلکه همه موجودات همان وجود خداست، چه به نحو وحدت وجود اطلاقی که عرفا به آن قائل انـد و می گویند: یک وجود در دار هستی بیشتر نیست و آن وجود خداست که تطوّر یافته و به اطوار و شئون گوناگون درآمده است؛ درست مثل موج نسبت به دریا که در حقیقت، موج همان دریاست.

یا به نحو وحـدت وجود تشـکیکی که فلاسـفه قائل اند و می گویند: برای وجود مراتب و درجاتی است، و هر درجه ای غیر از درجـه دیگر اسـت. امـا همـه این مراتب و درجـات در حقیقت یکی انـد و آن خـداست؛ یعنی در حقیقت تمـام مراتب وجـود، مراتب وجود خداست؛ مثل نور و درجات آن.

قائلان به وحدت وجود

در اینجا بجاست به بیانات عجیب و غریب قائلان به وحدت وجود و نحوه برداشت آنها از آیه اشاره کنیم:

در کتاب ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم آمده است:

قیصری می گوید: به ظاهر گمان می کنی که تو قاتلی و حال اینکه در حقیقت قاتل، حق تعالی است... .

دلیـل بر اینکـه رامی خـداست نـه تـو اینکه خداونـد فرمـود: {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى} چشم ادراک نمی کنـد جز صورت محمـدیه (صـلی الله علیه و آله) را که در حس و به حسب ظـاهر رمی برای صورت محمـدیّه ثـابت است و حـال اینکه صورت محمدیه (صـلی الله علیه و آله) آنی است که خداوند در اول نفی رمی از او فرمود. سـپس رمی را برای او اثبات فرمود و او را وسـط (واسـطه) قرار داد کـه گفت: {إِذْ رَمَيْتَ} و سـپس برگشت و اسـتدراک کرد و گفت: رامی، الله تعـالی است در صورت

محمديّه (صلی الله علیه و آله) و لابد باید بدان ایمان داشت؛ یعنی و چاره ای جز ایمان بدان نیست....

آن گاه شعری را به عنوان دلیل می آورد:

گرچه تیر از کمان همی گذرد***از کماندار بیند اهل خرد

و بعد می گوید:

ایمان به خبر او واجب است خواه علم آنچه را گفت ادراک بکنی خواه نکنی.(۱)

دیدگاه میرزا علی همدانی

در کتاب ممد الهمم، از رساله وجودیه میرزا علی همدانی که او را از اعاظم عرفای کاملین مکمّلین می داند چنین نقل شده است:

... و انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است با جمیع اسماء و صفات که مخبِر از این حال، کریمه {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ الله رَمَى} می باشد و کریمه {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ الله يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ}(۲)

و کریمه {وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ الله} (۳) و حدیث شریف قدسی که «لایزال العبد یتقرب إلیَّ بالنوافل حتّی أحبّه فإذا أحببتُه کنتُ سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصره به، و لسانه الذی ینطق به، ویده التی یبطش بها، إن دعانی أجبتُه وإن سئلنی أعطیتُه»(۴) و این جمله از آیات و احادیث دلیل است این طائفه را، که همه از اوست و بدوست بلکه خود همه اوست.

ای آنکه حدوث و قِدَمَت اوست همه

سرمایه شادی و غمت اوست همه

تو دیده نداری که به خود درنگری

بینی که ز سر تا قدمت اوست همه(۵)

بطلان این قول به اندازه ای روشن است که نیازی به استدلال و ارائه ادّله عقلی و نقلی ندارد؛ چراکه هر صاحب عقل سلیمی می تواند حتی بدون مراجعه به تفاسیر و بیانات بزرگان، مفهوم این آیات را دریابد، که امر عظیمی در این جنگ روی داد وخداوند برمسلمانان منّت گذاشت و پیروزی را نصیبشان ساخت.

با وجود این، می بینیم که قائلان به وحدت وجود از این گونه آیات و روایات برداشت های نادرست دارند.

این قبیل افکار و اعتقادات باطل ناشی از اندیشه ها و مبانی باطلی است که اینان برگزیده اند و در راستای تطبیق مبانی باطلشان با اصول صحیح اعتقادی ناگزیر از این توجیهات و کجروی ها شده اند.

نظر پنجم (قائلین به جبر):

۱- . ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم: ۴۹۱ - ۴۹۲.

۲- . سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰.

۳- . سوره انسان (۷۶) آیه ۳۰.

۴- . پیوسته بنده ام با نافله ها و مستحبات به من تقرُّب می جوید تا اینکه دوستش بدارم، و آن گاه که او را دوست بدارم، من گوش او می شوم که به آن می شنود و چشم او می شوم که به آن می بیند و زبان او می شوم که به آن سخن می گوید و دست او که به آن از خود دفاع کند. اگر مرا بخواند اجابتش کنم و اگر از من بخواهد عطایش نمایم؛ (اصول کافی۲ : ۳۵۲، حدیث ۷، با اندکی تفاوت).

۵- . ممد الهمم (شرح فصوص الحکم) : ۱۸۹ ۱۹۰.

این طائفه نیز جهت اثبات نظریه خود، در ارائه ادلّه نقلیه، متمسّک به آیه مذکور شده اند.

تقریر استدلال: خدای متعال قتل صادر از مؤمنین را از نفس آنها نفی نموده و قتال را به خود نسبت می دهد و همچنین اسناد پرتاب و افکندن شن ریزه های صادر از پیامبر را از آن حضرت سلب نموده و به خود نسبت داده، از این سلب و اسناد

ظاهر می شود که انسان تنها محل ظهور فعل خدای تعالی است که در این مورد خاص (به دست پیامبر و مؤمنین) رخ داده و فاعل حقیقی نیست، مگر خدای سبحان.

پاسخ: بنابر نظریه جبریون، تمامی افعال صادره از جمیع مردمان (انسان ها) منسوب به خداوند است و در این جهت هیچ فعلی با فعل دیگر و هیچ فاعلی با فاعلی دیگر فرق ندارد تا بشود بعض افعال را به غیر او نسبت داد و حال آنکه مستفاد از آیه کریمه، وجود خصوصیّتی است که در قتال مؤمنین در جنگ بدر انجام گرفت و در تلاش کفّار نبود و همچنین در پرتابی که توسط پیامبر در این جنگ رخ داد خصوصیّتی از آیه استفاده می شود که در پرتاب های دیگر و افعال دیگر آن حضرت و در سایر جنگ های ایشان رخ ننمود.

و وجود این خصوصیّت سبب شد که فعل (نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین) در این واقعه به خدای تعالی اسناد داده شود و از پیامبر و مؤمنین سلب گردد، و اگر مقصود در آیه مبارکه نفی اسناد هر فعلی از هر فاعلی و نسبتش به خدای متعال بود، دیگر اختصاص آن به قتل و رمی مذکور در آیه وجهی نداشت، بلکه می بایست جمیع افعال را از مخلوق نفی و به خدا نسبت داد. و با دقّت نظر در آیه کریمه و تفسیر و شأن نزول آن درمی یابیم که آیه در مقام امتنان خدای منّان بر بندگان مؤمن، و اظهار لطف و عنایت خاص الهی نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مسلمین در غزوه بدر است.

آن گاه که اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از کثرت جمعیت قریش به فزع آمدند، به پیشگاه ربوبی تضرع و استغاثه نمودند؛ خدای متعال فرمود:

{إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَهِ مُرْدِفِينَ}؛(۱)

(به خاطر بیاورید) زمانی را(که از شدت ناراحتی در میدان بدر) از پروردگارتان

۱- . سوره انفال (۸) آیه ۹.

کمک می خواستید؛ و او خواسته شما را پذیرفت (و گفت): من شما را با یکهزار از فرشتگان،که پشت سرهم فرود می آیند، یاری می کنم.

آن گاه خدای سبحان فرشتگانش را جهت یاری مؤمنین فرستاد تا اینکه بر دشمن علی رغم کمی تعداد و ضعفشان و با توجه به زیادی افراد دشمن و نیرومندی آنها پیروزشان فرمود و همچنین خداوند بر پیامبرش منّت نهاد، آن گاه که کفّی از سنگ ریزه ها را بر صورت آنها پرتاب نمود و فرمود «شاهت الوجوه» احدی از قریش باقی نماند مگر اینکه پُر شد چشمانشان از شن ریزه، و واضح است که این قتل و این پرتاب در طاقت بشر نیست بلکه این خداست که این معجزات را به خاطر اثبات نبوّت فرستاده اش و یاری دینش ظاهر ساخت.

خلاصه کلام

فرق بین افعال عادیِ صادره از انسان با معجزات، روشن و بر احدی پوشیده نیست. رمی در آیه از معجزات پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که اسناد داده شده به خداوند و محل کلام در افعال عادی انسان هاست که همه به اختیار خود انجام می دهند، نه معجزات، و البته پاسخی غیر این پاسخ در جای خود گفته شده است.(۱)

اگر بخواهیم به دنبال ریشه و اصل اشکالی که به این دسته از افراد وارد است باشیم و بخواهیم مشکل را از پایه و اساس حل کنیم باید بگوییم: اساس حرکت های صحیح و تکامل انسان ها عقل است. با عقل می توان حق را از باطل تشخیص داد و به وسیله آن خدا و پیامبر را شناخت و به وحی رسید و به وسیله تعقّل می توانیم در مسائل مختلف از وحی استفاده کنیم.

همین عقل می گوید چون وحی کلام خداوند است هرگز خطائی در آن راه

۱- . سدالمفر علی القائل بالقدر (نقد مقاله جبر و تفویض) : ۲۴۱.

پیدا نمی کند پس باید رهنمودهای وحیانی را بر هر گفته ای مقدّم داشت و ما هرگز موردی را در وحی سراغ نداریم که با عقل بیّن مخالفت داشته باشد و آنجائی را هم که عقول ضعیف آن را درک نمی کند ناشی از ضعفی است که به خود ما مربوط است و این موارد هم توسط خود قرآن کریم و روایات ائمه معصومین (علیهم السلام) واضح شده است.

در مواردی همچون {وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي}(۱) و {وَجَاء رَبُّكَ}(۲) باید به سراغ مفسّرین واقعی که ائمه معصومین (علیهم السلام)هستند برویم و اگر در این موارد سراغ بعض رجال مکاتب را بگیریم پیوسته در معرض سقوط و هلاکتیم از این روست که امام کاظم (علیه السلام) می فرماید:

مَن دَخلَ فی الإیمانِ بعلم ثَبتَ فیه، و نَفعَه إیمانُه، و مَن دَخلَ فیه بغَیر علم خَرجَ منه کما دخل فیه؛(۳)

هرکس با علمی پایدار در ایمان درآید ایمانش او را سود می بخشد، و هر که بی علم(و آگاهی درست) وارد عرصه ایمان شود [در آن پایدار نمی ماند] و همان گونه که[ناآگاهانه ایمان را پذیرفت] ازحیطه ایمان بیرون می رود.

و نیز آن حضرت می فرماید:

مَن أخذَ دینَه مِن کتاب الله و سُنَّه نَبیّه (صلی الله علیه و آله) زالتِ الْجبالُ قَبلَ أن یَزُولَ و مَن أخذَ دینَه مِن أفواه الرِّجال رَدَّتْه الرِّجال؛(۴)

کسی که دینش را از کتاب خدا و سنّت پیامبر (صلی الله علیه و آله) دریافت کند (آنچنان در دین و عقیده اش استوار باشد) که کوه ها فرو ریزند قبل از آنکه لغزشی در دین [و ایمان]

۱- . سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.

۲- . سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.

۳- . اصول کافی ۱: ۷ (خطبه کتاب).

۴- . همان.

او پدید آید، و کسی که دینش را از زبان و افکار و آرای بشری بگیرد، دیگران آن (دین و عقیده) را رد کرده (از او بگیرند).

پس اگر انسان از آرای بشری (غیر الهی) افکارش را پُر سازد و از این و آن، مطالب را اخذ کند با تغییر رأی آنان افکارش تغییر یابد و اگر دین را از قرآن و حدیث بگیرد کوه ها تکان بخورد و این فرد در عقیده اش استوار بماند.

آیه هفتم: وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...

اشاره

قال الله تعالی:

{وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ

فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ واسِعٌ عَليم}

سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

مشرق و مغرب از آنِ خداست، پس به هرسو رو کنید، آنجا، سوی خداست؛

به راستی خدا [رحمت و قدرتش] فراگیر (یا بی نیاز) داناست.

در آیه ای از قرآن کریم می خوانیم:

{کلُ ُشیَ ءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَه}(۱)؛

هرچیزی نابود شونده است مگر وجه خدا.

و نیز آمده است:

{وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرام}(۲) ؛

(هرآنچه هست فانی می شود و تنها) وجه پروردگارت که صاحب شکوه و عظمت است باقی می ماند.

واژه «وجه» در آیات دیگر نیز به کار رفته است که آیات زیر از آن جمله اند:

{وَ ما تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ الله}(۳) ؛

و انفاق نمی کنید مگر برای خشنودیِ خدا (و تقرُّب به او).

{وَ ما آتَیْتُمْ مِنْ زَکاهٍ تُریدُونَ وَجْهَ الله}(۴) ؛

و زکاتی را که می پردازید (و به آن) وجه خدا (و خشنودیِ او) را قصد می کنید.

{وَ الَّذینَ صَبَرُوا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ}(۵) ؛

۱- . سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸ .

۲- . سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۷.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۲۷۲.

۴- . سوره روم (۳۰) آیه ۳۹.

۵- . سوره رعد (۱۳) آیه ۲۲.

و کسانی که برای طلب خشنودی پروردگارشان شکیبایی کردند.

{إِنَّما نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ الله}(۱) ؛

همانا ما شما را به خاطر خدا اطعام می کنیم.

{وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَهٍ تُجْزَی* إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلی}(۲) ؛

برای هیچ کسی نزد او نعمتی نیست که پاداش داده شود * مگر جُستن وجه (و جلب رضای) پروردگارش که بلند مرتبه است.

{وَاصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاهِ وَالْعَشِیِّ یُرِیدُونَ وَجْهَهُ}(۳) ؛

شکیبایی پیشه کن با کسانی که صبحگاهان و شبان گاهان پروردگارشان را می خوانند و وجه (و رضای) او را می طلبند.

بـا توجه به سـیاق آیـات فوق، در معنای واژه «وجه» اختلافی به نظر نمی رسـد، به همین جهت در اینجا فقط به بحث و بررسـی واژه «وجه» در آیه مورد نظر (۱۱۵ بقره) که محل بحث است و آیه ۸۸ قصص که در آینده بحث خواهیم کرد می پردازیم.

بررسی واژه ها

اشاره

در این آیه، دو واژه، شایان توجه است:

مشرق و مغرب:

مشـرق و مغرب به لحـاظ طول و عرض جغرافیـایی است و در ادبیات عرب اسم زمان و مکان است. یعنی مکان طلوع و غروب خورشـید از نظر دیـد انسـان و از آنجا که هر نقطه از زمین دارای طول و عرض جغرافیایی خاص است و با توجه به اینکه زمین کُروی است و در عین حال به دور خود می چرخد پس هرجایی مشرق

۱- . سوره انسان (۷۶) آیه ۹.

۲- . سوره لیل (۹۲) آیه ۱۹ - ۲۰.

۳- . سوره کهف (۱۸) آیه ۲۸.

و مغرب ویژه خود را دارا می باشد این از نظر مکـان، و امـا از نظر زمان، گردش کره زمین به دور خورشـید با توجه به انحنای محور زمین سبب می شود که خورشید هر روزِ از سال از نقطه ای طلوع و در نقطه دیگری غروب نماید به طوری که مشرق و مغرب هر روز بـا روز قبـل متفـاوت است و به همین جهت، در قرآن این واژه به صورت هـای مفرد، تثنیه و جمع به کـار گرفته شده است.

اما مفرد، همین آیه مورد بحث:

{وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ}(۱)

و اما تثنیه، همچون آیه:

{رَبُّ الْمَشْرِقَیْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَیْنِ}(۲)

که ممکن است اشاره به دو مشـرق و دو مغرب ممتاز در دوره سال باشد مانند مدار رأس السرطان (آغاز تابستان) و مدار رأس الجَدی (آغاز زمستان)(۳) ، و یا مشرق و مغرب اعتدالی در اول بهار و اول پاییز که شب و روز در همه جا برابر است.

و اما جمع، همچون آیه:

{فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ}(۴)

پس می توان گفت در آیه مورد بحث جنس مشـرق و مغرب اراده شده است و از سوی دیگر ظهور عرفی این واژه در بسیاری از موارد در این است که بر سبیـل نمونه و مثال ذکر شود چنان که موارد اسـتعمال آن در قرآن و حـدیث شاهـد بر آن است از جمله در سوره بقره آیه ۱۴۲ همین تعبیر {لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِب} به

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۲- . سوره الرحمن (۵۵) آیه ۱۷.

۳- . چنانچه در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السـلام نقل شده است. رجوع کنید به: احتجاج طبرسی: ۳۸۶؛ بحارالانوار ۱۰: ۱۲۲؛ تفسیر صافی ۵: ۱۰۸.

۴- . سوره معارج (۷۰) آیه ۴۰.

کار رفته است و حال آنکه مطلب مورد نظر در این آیه مسأله مشرق و مغرب نیست بلکه تغییر قبله مسلمین از سمت بیت المقدس به سمت کعبه معظمه می باشد و بیت المقدس در سمت شمال غربی و کعبه در جهت جنوب قرار دارد؛ و در احادیث شریفه هم این تعبیر مکرّر به کار رفته است از جمله:

امام باقر (علیه السلام) به دو نفر از مخالفین می فرماید:

شَرِّقا و غَرِّبا فَلاتَجِدان عِلْماً صَحیحاً إلّا شیئاً خَرج مِن عِندِنَا أهل البیت؛(۱)

به مشرق روید و به مغرب روید (روشن است که منظور این است که به هر جا روید) علم درستی جز آنچه از ما خانواده تراوش کرده پیدا نکنید.

بنابراین، ممکن است گفته شود مقصود از این تعبیر در آیه مورد بحث این است که خداوند متعال به هرجهت ومکانی محیط می باشد و هیچ سمت و جهتی از ملک و سلطنت او خارج نیست.

تولیه

این واژه از اَضداد است و به معنای «اِقبال» (روی آوردن) و «اِدبار» (پشت کردن و روی برتافتن) هر دو آمده است، و از مواردی که این واژه به معنای ادبار و پشت کردن آمده، این آیه شریفه است:

{لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَیهِمْ لَوَلَّیْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا}(۲)

و از کلام راغب در مفردات استفاده می شود که وقتی تولّی متعدی به نفس باشد یعنی بدون حرف جرّ، مفعول بگیرد معنای قرب و نزدیکی می دهد، و زمانی که به وسیله حرف جرّ متعدی شود(لفظاً یا تقدیراً) معنای اعراض و دوری را دربر دارد.(۳)

۱- . اصول کافی ۱: ۳۹۹، حدیث ۳.

۲- . سوره کهف (۱۸) آیه ۱۸.

۳- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۸۸۶.

لیکن به قرینه سیاق مشخص است که دراینجا، به معنای«روی آوردن» می باشد.

وجه

واژه وجه، دارای معانی مختلف است:

در فرهنگ معین معنای آن چنین است:

وجه: چهره، صورت، راه، طریق، طریقه، روش، جانب، سوی ذاتِ شخص، قصد، نیت، آهنگ، صحیفه و ... .

در اَقرب الموارد ذیل این ماده، می خوانیم:

وجه نخستین عضوی از بدن است که برای ناظران آشکار می شود، و به معنای جلوی هرچیزی است؛ گویند: «این وجه (و پیش) جامه است».

مرحوم سید عبدالاعلی سبزواری در تفسیر مواهب الرحمن وجه را این گونه معنا می کند:

الوجه مستقبل کل شیء و اشرفه و طریق الوصول إلیه، و یطلق علی الذات ایضاً؛(۱)

وجه چهره گاه هرچیزی و اَشرف (بالاترین و با شرف ترین) آن است، و راه رسیدن به آن؛ و نیز بر ذاتِ [هرچیزی] اطلاق می شود.

در این تفسیر آمده است که: مقصود از «وجه» در این آیه، «توجُّه» می باشد {فَثَمَّ وَجْهُ الله} یعنی به هرکجا رو کنید، توجه به خداوند است و خدا آنجا هست.(۲)

اینکه جایز است {وَجْهُ الله} به معنای ذاتِ خدا دانسته شود، به این معناست که هرکجا انسان توجه کند خدا هست (نه اینکه آنچه را شخص توجه می کند، خودِ خدا باشد) و این گونه نیست که خدا در شرق باشد و در غرب نباشد و به عکس.

۱- . نگاه کنید به، مواهب الرحمن ۱ : ۳۹۴.

۲- . همان: ۴۰۰.

البته ما ذات خدا را درک نمی کنیم چه آنکه فراتر ازحد فهم ما می باشد، تنها می بایست او را از حد تشبیه با دیگر موجودات و از حد تعطیل و نفی سیطره اش بر همه چیز، خارج سازیم.

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

{فَثَمَّ} أی فهناک {وَجْهُ اللَّه} أی قبله الله؛

هرکجا که رو کنید آنجا قبله خدا می باشد.

آنگاه می نویسد: «وجه» و«جهه» مانند «وزن» و«زنه» به معنای قبله است.(۱)

روایات و تفاسیر

در روایات، مقصود از «وجه» در این آیات، چند گونه معنا شده است و اشکالی وجود ندارد که یک آیه، معانی مختلفی داشته باشد با این شرط که آن معنا خردپذیر باشد و با اصول وحیانی تنافی و ناسازگاری نیابد و در روایت معتبری آیه در معنای ویژه ای منحصر نشود.

در ذیل آیه {فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله}(۲) ؛ پس به هر سمتی رو کنید همان سمت و جهت سوی خداست، احادیثِ زیادی آمده است که مقصود از «وجه» در اینجا، سمتِ قبله، در نمازهای مستحبی می باشد.

۱. در تفسیر قمی آمده است که این آیه درباره نماز نافله نازل شد، وقتی انسان در سفر است، به هرسو می تواند نافله را بخواند، لیکن در نمازهای واجب، این سخن خدای متعال ملاک است که می فرماید: {وَحَيْثُ مَاكُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ

۱- . مجمع البیان ۱: ۳۶۴؛ در این تفسیر به معانی دیگری نیز برای وجه، از جمله ذات مقدس خداوند، اشاره شده است.
۲- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

شَطْرَه}(۱) یعنی فرائض را فقط سوی قبله (مسجد الحرام) بخوان.(۲)

۲. در تفسیر عیّاشی آمده است که از امام صادق (علیه السلام) درباره مردی سؤال شد که درحالی که بر مرکبش سوار است [آیه] سجده را می خواند، امام (علیه السلام) فرمودند:

یَسْجُدُ حیث تَوَجَّهَتْ، فانّ رسول الله (صلی الله علیه و آله) کان یُصلّی علی ناقته النافله و هو مستقبل المدینه، یقول: {فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ اللّهَ واسِعٌ عَلِیم}(۳) ؛

به هر سمت که مرکب می رود، شخص می تواند سجده کند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر ناقه اش که سوی مدینه در حرکت بود نماز می گزارد، خدای متعال می فرماید: «هرکجا رو کنید، همان جا وجه خداست، همانا خدا گشایشگر داناست».

۳. از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند:

أَنْزَلَ الله هذه الآیه فی التَّطَوُّع خاصه؛(۴)

خدا این آیه را فقط درباره نمازهای مستحبی نازل کرد.

سپس امام بیان فرمودند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) آن گاه که سوی خیبر می رفتند و زمانی که از مکه باز می گشتند، بر راحله اش نماز می گزارد، درحالی که کعبه پشت سرشان قرار داشت.

۴. محمد بن حُصَین می گوید: به عبد صالح [امام کاظم (علیه السلام)] نامه نوشتم و پرسیدم: مردی در روز ابری در بیابان نماز می گزارد و سمت قبله را نمی داند، ناگهان پس از آنکه از نماز فارغ شد، خورشید نمایان می شود و شخص در می یابد که سوی غیر قبله نماز گزارده است، آیا نمازش درست است یا باید آن را دوباره بخواند؟ امام (علیه السلام) در پاسخ نوشتند:

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۴۴.

۲- . تفسیر قمی ۱: ۵۹.

۳- . تفسیر(عیاشی) ۱ : ۵۷ ، حدیث ۸۲ ؛ تفسیر صافی ۱: ۱۸۳.

۴- . تفسیر(عیاشی)۱ : ۵۶ ، حدیث ۸۰ ؛ تفسیر صافی ۱: ۱۸۳؛ وسائل الشیعه۴: ۳۳۳ ، حدیث ۲۳ (۵۳۱۷).

يُعيدها ما لَم يَفُتْهُ الوقتُ، أوَ لَم يَعْلَم أنّ الله يقول و قوله الحق {فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله}(۱)؛

اگر وقت فوت نشده است بايد نماز را اعاده كند، آيا نمى داند كه خداى متعال - كه سخنش حق و درست است - مى فرمايد: «هركجا رو كنيد همان جا وجه خداست».

البته بحث فتوا دادن در اين زمينه، بررسى ويژه خودش را مى طلبد، ليكن مفهوم اين حديث اين است كه اگر وقت گذشته است، نماز واجبى را كه شخص سوى غير قبله خوانده كفايت مى كند.

بنابراين، با توجه به اين روايات مى توان گفت كه معناى «وجه» در اينجا همان سمت و جهت است و {وَجْهُ الله} يعنى جهت خدا و در نمازهاى مستحبى و در نمازهاى واجب هنگام تحيُّر و يا در موارد استثنايى مى توان به هرسو نماز خواند.

البته اينكه خدا در همه جا هست و مكانى وجود ندارد كه در آنجا خدا نباشد، سخنى است كه در جاى خودش محفوظ است و دلايل عقلى و نقلى ويژه خود را دارد.

ليكن در اين آيه، مقصود همان قبله مى باشد و آيات پيش از آن به خوبى بيان گر آن است. در تفسير آيه قبل: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...}(۲) آمده است كه:

مسلمانان در اطراف كعبه خانه هايى را به عنوان مسجد براى خود برگرفته بودند و در آنها به عبادت مى پرداختند. بت پرستان آن خانه ها را ويران كردند و مسلمانان را از درآمدن به مسجد الحرام باز داشتند و سرانجام آزار و فشار آنان باعث شد كه پيامبر به مدينه هجرت كند.(۳)

۱- . تهذيب الأحكام ۲: ۴۹، حديث ۲۸ (۱۶۰) ؛ وسائل الشيعه۴ : ۳۱۶ ، حديث ۴ (۵۲۵۴).

۲- . سوره بقره (۲) آيه ۱۱۴.

۳- . تفسير صافى۱ : ۱۸۱ ؛ تفسير الميزان ۱: ۲۵۸.

حال که چنین شده است، این کار نباید مانع عبادت مسلمانان شود، هرکجا رو کنند همان جا وجه خداست (و در شرایط خاص، هر سویی به منزله قبله انگاشته می شود).

افزون بر تفسیر روایی آیه، مفسران از اَبعاد دیگر نیز آن را مورد توجه قرار داده اند، که گاه معنای آیه را روشن تر می سازد و گاه سخنانی است که در جای خودشان درست می باشد، لیکن ربطی به آیه ندارد.

تفسیر کشاف

زمخشری در «الکشاف» ذیل آیه، می نویسد:

{وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِب} أی بلاد المشرق و المغرب، و الأرض كُلُّها لله، هو مالكها و مُتَولِّيها {فَأَيْنَما تُوَلُّوا} ففی أیّ مكان فَعَلتُم التَّولِيَه، یعنی تولیه وجوهكم شَطْرَ القبله... {فَثَمَّ وَجْهُ الله} أی جهتُه الَّتی أمَرَ بها و رَضيَها.

والمعنی أنّكم إذامُنِعتُم أن تُصَلُّوا فی المسجد الحرام أو فی بیت المقدس فقد جُعِلَتْ لكم الأرضَ مسجداً، فَصَلُّوا فی أیِّ بُقْعَه شِئْتُم مِن بُقاعها، وَ افْعَلُوا التولیهَ فیها فإنَّ التَّولیهَ ممكنهٌ فی كلِّ مكان لایَخْتَصُّ إمكانها فی مسجد دون مسجد ولا فی مكان دون مكان {إِنَّ اللهَ واسِع} الرحمه، یُرید التوسعهَ علی عباده و التیسیر علیهم {عَلِيم} بمصالحهم.

و عن ابن عمر، نَزَلَتْ فی صلاه المسافر علی الراحله أینما تَوَجَّهَتْ(۱) ؛

«برای خداست مشرق و مغرب» یعنی سرزمین های مشرق و مغرب و همه زمین ملک خدا می باشد و خدا مالك و متولّی آن است.

۱- . الكشاف (زمخشری) ۱ : ۱۸۰.

«پس هرکجا رو کنید» یعنی در هر مکانی که شما روهاتان را سوی قبله بگردانید... «همان جا وجه خداست» یعنی جهت خدا می باشد همان سمتی که خدا به آن امر کرده و آن را می پسندد. معنای این سخن این است که: در این هنگام که شما از نماز در مسجد الحرام یا بیت المقدس بازداشته شدید، همه زمین برایتان مسجد قرار داده شد. پس در هر گوشه و نقطه ای از زمین که خواستید، نماز گزارید، و رویتان را سوی قبله بگردانید؛ زیرا رو به قبله قرار گرفتن در همه جا ممکن است، به مسجد یا مکان خاصی اختصاص ندارد.

«همانا رحمت خدا گسترده است» توسعه و گشایش و آسانی را برای بندگانش می خواهد و به مصالح آنان «دانا و آگاه است».

از ابن عمر نقل شده است که: این آیه، درباره نماز مسافر بر مرکب نازل شد که به هرسو راحله اش رود، می تواند نماز گزارد.

پس بر اساس تفاسیر اهل سنت نیز، مقصود از آیه این است که انسان در هرکجا که باشد، رو به سمت قبله که نماز گزارد، جلب رضایت خدا می شود و لازم نیست که در مسجد الحرام یا در خانه کعبه باشد.

نمازهای مستحبی را می توان در حال سوار بر مَرکَب انجام داد، هرسو که مَرکَب حرکت کند همان سمت، وجه (و جهت) خداست و خشنودی او به دست می آید.

تفسیر المیزان

در این تفسیر، آیه به گونه ای تبیین شده است که درجای خودش سخن درستی می باشد، لیکن به مقصود آیه چندان ربطی ندارد.

علامه طباطبایی، در ذیل آیه مذکور، می نویسد:

قوله تعالی: {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ و الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله} المشرق و المغرب و کل جهه من الجهات حیث کانت فهی لله بحقیقه الملک التی لا

تقبل التبدل و الانتقال، لا كالملك الذى بيننا معاشر أهل الاجتماع، و حيث إن ملكه تعالى مستقر على ذات الشى ء محيط بنفسه و أثره، لاـ كملكنا المستقر على أثر الأشياء و منافعها، لا على ذاتها، و الملك لا يقوم من جهه أنه ملك إلا بمالكه فالله سبحانه قائم على هذه الجهات محيط بها و هو معها، فالمتوجه إلى شى ء من الجهات متوجه إليه تعالى.

و لما كان المشرق و المغرب جهتين إضافيتين شملتا سائر الجهات تقريبا إذ لا يبقى خارجا منهما إلا نقطتا الجنوب و الشمال الحقيقيتان... .

{فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ} فيه وضع عله الحكم فى الجزاء موضع الجزاء، و التقدير و الله أعلم {فَأَيْنَما تُوَلُّوا} جاز لكم ذلك فإن وجه الله هناك، و يدل على هذا التقدير، تعليل الحكم بقوله تعالى: {إِنَّ اللهَ واسِعٌ عَلِيمٌ} أى إن الله واسع الملك و الإحاطه عليم بقصودكم أينما توجهت، لاـ كالواحد من الإنسان أو سائر الخلق الجسمانى لا يتوجه إليه إلا إذا كان فى جهه خاصه، و لا أنه يعلم توجه القاصد إليه إلا من جهه خاصه كقدامه فقط، فالتوجه إلى كل جهه توجه إلى الله، معلوم له سبحانه.

و اعلم أن هذا توسعه فى القبله من حيث الجهه لا من حيث المكان، و الدليل عليه قوله: {وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ}(۱) ؛

مشرق و مغرب و هر جهتی از جهات که باشد، مِلک حقیقی خداست که دگرگونی و نقل و انتقال نمی پذیرد؛ و مانند مِلکی که میانِ ما مردم است نمی باشد. و از آنجا که مِلک خدای متعال بر ذاتِ شیء مستقر است و به خود آن و آثارش احاطه دارد (نه مانند ملک ما که بر آثار اشیا و منافع آنها قرار می گیرد، نه بر

۱- . تفسیر المیزان۱ : ۲۵۸ - ۲۵۹.

ذاتشان) و مِلک از آن جهت که مِلک است جز به مالکش استوار نمی گردد، خدای سبحان بر این جهات سیطره دارد و محیط بر آنهاست و با آنها می باشد. پس هرکس به هر جهتی رو کند، سوی خدا رو کرده است.

و چون مشرق و مغرب، دو جهت اضافی اند، تقریباً همه جهات را شامل می شوند؛ زیرا جز نقطه شمال و جنوب حقیقی از آن دو بیرون نمی ماند... .

اینکه فرمود {فَثَمَّ وَجْهُ الله} در آن، علتِ حکم در جزا، در موضع جزاست و تقدیر این است: هرکجا رو کنید، این کار برایتان جایز است؛ زیرا وجه خدا در آنجاست.

و بر این تقدیر [یعنی بر جزا] تعلیلِ حکم در این سخن {إِنَّ الله واسِعٌ عَلِیمٌ} دلالت دارد، یعنی ملک و احاطه خدا وسعت دارد و به نیت هایتان - هر کجا که رو کند - داناست یعنی مانند انسان و دیگر آفریده های جسمانی نیست که توجه سوی او نمی شود مگر زمانی که در جهتی خاص باشد، و توجه قصد کننده را سوی خودش نمی داند مگر از جهت خاص (مثلاً از روبرو) فقط.

پس توجه به هر جهتی، توجه سوی خداست و برای خدای سبحان معلوم می باشد.

بدان که این آیه، توسعه در قبله از حیث جهت است نه از نظر مکان، دلیل آن این سخن خداست که فرمود: «برای خداست مشرق و مغرب».

بخش پایانی فرمایش علامه، سخن درستی است؛ یعنی در موارد خاص، انسان به هر طرف نماز بخواند صحیح است (هر جهتی که انسان رو کند قبله انگاشته می شود) نه اینکه کعبه در آن سمت باشد.

لیکن بخش نخست فرمایش ایشان، تناسب روشنی با معنای آیه ندارد، یعنی آیه در مقام بیان مطلبی که ایشان فرموده نمی باشد، و روایات ذکر شده نیز با آن سازگار نیست.

تفسیر البیان

مرحوم آیت الله خوئی(درباره این آیه می فرماید:

والصحیح أن یقال فی الآیه الکریمه: إنها داله علی عدم اختصاص جهه خاصه باللّه تعالی، فإنه لا یحیط به مکان، فأینما توجه الإنسان فی صلاته و دعائه و جمیع عباداته فقد توجه إلی اللّه تعالی. ومن هنا استدل بها اهل البیت (علیهم السلام) علی الرخصه للمسافر أن یتوجه فی نافلته إلی أیه جهه شاء، وعلی صحه صلاه الفریضه فیما إذا وقعت بین المشرق و المغرب خطأ، وعلی صحه صلاه المتحیر إذا لم یعلم أین وجه القبله، وعلی صحه سجود التلاوه إلی غیر القبله، و قد تلاها سعید بن جبیر؛ لما أمر الحجاج بذبحه إلی الأرض فهذه الآیه مطلقه، و قد قیدت فی الصلاه الفریضه بلزوم التوجه فیها إلی بیت المقدس تاره، و إلی الکعبه تاره أخری، و فی النافله أیضا فی غیر حال المشی علی قول.

و أما ما فی بعض الروایات من أنها نزلت فی النافله فلیس المراد أنها مختصه بذلک «و قد تقدّم أن الآیات لاتختص بموارد نزولها».(۱)

حاصل گفتار ایشان این است که آیه مبارکه دلالت دارد بر اینکه سمت و جهت خاصّی به خدای متعال اختصاص ندارد، چه اینکه هیچ مکانی به او احاطه ندراد، پس انسان در حال نمازش و دعایش و همه عباداتش به هر سمت روی نماید توجّه به خدا نموده است. از این روست که ائمه اهل البیت (علیهم السلام) برای صحّت نمازی که به سمت قبله نباشد در موارد متعددی به این آیه استناد فرموده اند. از آن جمله است:

۱. در مورد شخص مسافر هنگام خواندن نماز نافله.

۱- . البیان فی تفسیر القرآن۱ : ۲۸۹ - ۲۹۰.

۲. درباره فردی که نماز واجبش را از روی خطا به غیر جهت قبله بخواند در صورتی که بین مشرق و مغرب واقع شود.

۳. درباره شخصی که نداند قبله کدام جهت است و سرگردان بماند همچنان که سعید بن جُبَیر هنگامی که به دستور حجّاج روی او را در حال بریدن سر مبارکش به سمت زمین قرار دادند این آیه را تلاوت نمود.

و آنچه در بعضی روایات آمده که این آیه در مورد نافله نازل شده است مراد این نیست که آیه مختصّ به نافله باشد چه اینکه آیات، اختصاص به موارد نزولشان ندارند.

پس آیه مطلق است، البته اطلاق آن به نماز واجب تقیید خورده چه اینکه در نمازهای واجب زمانی لازم بود که به سمت بیت المقدس، و سپس لازم شد که به سوی کعبه رو نمایند، همچنانکه اطلاق آن به نمازهای نافله در غیر حال مشی بنا به قول بعضی نیز تقیید خورده است.

دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان

اشاره

از بعضی از سخنانِ اهلِ عرفان استفاده می شود که مقصود از این آیه، درستی هر اعتقادی درباره خداست و انسان نباید خدا را به آنچه در ذهنش آمده منحصر سازد وگرنه از حقیقت به دور می افتد و وجودی را نباید از خدا نفی کند وگرنه به محدودیت خدا می انجامد.

و نیز گاه آیه را به گونه ای معنا کرده اند و به تأویل برده اند که هرگز با مضمون و ظاهر آن سازگار نمی باشد و به ذهن کسی خطور نمی کند.

سخن مرحوم فیض کاشانی

اشاره

فیض کاشانی در «عین الیقین»(۱) می گوید:

۱- . عین الیقین ۱: ۳۴۲.

کیف لایکونُ الله سبحانه کُلَّ الأشیاء و هو صرفُ الوجود الغیر المتناهی شدةً و قوّةً و غنی و تماماً؟! فلویخْرُجُ عنه وجودٌ لم یکن مُحیطاً به، لتناهی وجوده دون ذلک الوجود! تعالی عن ذلک. بل إنّکم لو أدلیتُم بحبل إلی الأرض السفلی، لَهَبطَ عَلی الله، و {فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ الله واسِعٌ عَلیم}(۱)؛

چگونه خدای سبحان همه اشیا نباشد درحالی که او از نظر شدت و قوت و غنا و تمامیت، وجود محض نامتناهی است؟! اگر وجودی از خدا خارج باشد که خدا به آن محیط نباشد؛ وجود خدا متناهی و محدود به غیر آن وجود می گردد! خدا از این محدودیت برتر است. بلکه اگر ریسمانی را سوی پایین ترین نقطه زمین افکنید بر خدا فرود می آید، و «هرکجا که رو کنید، همان جا وجه خداست، به راستی که خدا وسعت دهنده و داناست».

نقد و بررسی

به احتمال زیاد، مرحوم فیض در پایان عمر از این سخن برگشته اند، چنان که از رساله انصاف ایشان برمی آید، لیکن پاسخ ایشان این است که این گونه سخنان در پی اعتقاد به سنخیت میان خالق و خلق شکل می گیرد وگرنه بر مبنای بینونت میان خدا و خلق، محدودیتی لازم نمی آید؛ زیرا دیگر اشیا از سنخ خدا نیستند تا نفی آنها حضرت حق را متناهی کند.

معنای حدیثی که در ضمن سخن فیض آمده نیز - به فرض که چنین حدیثی درست باشد(۲) این است که خدا در همه جا هست و حضور علمی دارد، در عین اینکه خدا مکانی و زمانی نیست، جایی را نمی توان تصور کرد که از وجودِ او تهی باشد.

و حضور خدا به معنای قیمومت اوست.

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۲- . نگاه کنید به: سنن ترمذی ۵: ۷۸، حدیث ۳۳۵۲.

سخن ابن عربی

ابن عربی در تفسیر این آیه می نویسد:

{وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ} أی عالَمِ النور و الظهور، الذی هو جَنَّه النصاری و قبلتُهم بالحقیقه هو باطنُه.

{وَ الْمَغْرِبُ} أی عالَمِ الظلمه و الإختفاء، الذی هو جَنَّه الیهود و قبلتُهم بالحقیقه هو ظاهره.

{فَأَیْنَماتُوَلُّوا} أی، أیُّ جهةٍ تَتَوَجَّهُوا مِنَ الظاهر والباطن {فَثَمَّ وَجْهُ الله} ای ذاتُ الله المُتَجَلِّیه بجمیع صفاته.

أو و لله الإشراق علی قلوبکم بالظهور فیها و التَّجَلّی لها بصفه جماله حالهَ شهودِکم و فنائکم؛ و الغروب فیها بِتَسَتُّره و إحتجابه بصُوَرها و ذواتها، و إختفائه بصفه جلاله حالهَ بقائکم بعد الفناء.

فأیّ جهه تتوجهوا حینئذ فثم وجهه، لم یکن شیء إلّا ایّاه وحده؛(۱)

«برای خداست مشرق» یعنی عالَم نور و ظهور، که بهشت نصاری می باشد و قبله حقیقی ایشان باطن آن عالَم است.

«برای خداست مغرب» یعنی عالَم ظلمت و پوشیدگی، که بهشت یهود می باشد و قبله حقیقی آنها ظاهر آن عالَم است.

«هرکجا رو کنید» یعنی به هرجهت ظاهر و باطنی بنگرید«آنجا وجه خداست» یعنی ذاتِ خداست که به همه صفاتش مُتجلّی شده است.

یا [معنای آیه چنین است:] برای خداست اِشراق (و درخشیدن) بر قلب هاتان به وسیله ظهور در آنها و تجلّی بر دل ها به صفت جمالش در حال شهود و فنای شما؛ و غروب در قلب هاتان به پنهان شدن خدا و احتجاب او به صُوَر دل ها و ذواتشان،

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۱: ۵۰ .

و اختفا (و مخفی شدن) خدا به صفت جلالش در حال بقای شما پس از فنایتان.

پس در این هنگام، به هر جهتی که توجه و رو کنید، آنجا وجه خداست؛ چیزی نیست مگر او که یگانه است.

ابن عربی در «فصوص الحکم» می گوید:

و بالجمله، فلابُدَّ لِکُلّ شخص مِن عقیدهٍ فی ربّه یَرْجِعُ بها إلیه و یَطْلُبه فیها، فإذا تَجَلّی له الحقّ فیها أقَرَّ به و ان تَجَلّی له فی غیرها اَنْکَره و تَعَوَّذ منه و أساءَ الأدبَ علیه فی نفس الأمر و هو عند نفسه أنّه قد تَأدَّبَ معه.

فلایَعْتَقِدُ معتقدٌ إلهاً إلاّ جَعَلَ فی نفسه، فالإله فی الإعتقادات بالجعل، فما رأوا إلاّ نُفُوسهم و ما جَعَلُوا فیها.

فانظُر مراتبَ الناس فی العلم بالله تعالی، هو عین مراتبهم فی الرؤیه یوم القیامه، و قد أعْلَمْتُکَ بالسَبَب الموجب لذلک.

فإیّاک ان تَتَقَیَّدَ بِعَقْد مخصوص و تَکفُرَ بما سواه فَیَفوتُک خیرٌ کثیرٌ، بل یَفُوتک العلم بالأمر علی ما هو علیه.

فکن فی نفسک هَیُولی لصُوَر المعتقدات کُلّها، فإنّ اللَّه تعالی أوسعُ و أعظم مِن أن یَحْصُره عَقْدٌ دون عقد؛ فانّه یقول {فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله} و ما ذَکَرَ أیناً مِن أینِ و ذَکَرَ أنّ ثَمَّ وجه الله، و وجهُ الشیء حقیقتُه... .

فَقَد بانَ لک عن الله تعالی أنه فی أینیّه کلّ وِجهه، و ما ثَمَّ إلاّ الاعتقادات. فالکل مُصیب و کُلُّ مُصیب مأجور و کُلُّ مأجور سعید و کُلُّ سعید مرضی عنه، و إن شقی زماناً ما فی الدار الآخره.

فَقَد مَرِضَ و تَألَّمَ اهلُ العنایه مع علمنا بأنّهم سعداءُ اهل حق فی الحیاه الدنیا. فمن عباد الله مَن تُدْرِکُهم تلک الآلام فی الحیاه الأخری فی دار

تسمّی جهنّم، و مع هذا لایَقْطَعُ احدٌ من أهل العلم الذین کَشَفُوا الأمر علی ما هو علیه أنّه لایکون لهم فی تلک الدار نعیم خاص بهم، امّا بفقـد أَلَم کانوا یَجـدُونه فَارْتَفَع عنهم فیکون نعیمُهم راحتَهم عن وجـدان ذلک الألم، او یکون نعیمٌ مسـتقل زائد کنعیم اهل الجنان فی الجنان، و الله اعلم؛(۱)

خلاـصه، نـاگزیر برای هر شخصـی عقیـده ای است که بـا آن عقیـده سوی خـدا باز می گردد و خـدا را در آن عقیـده اش می جوید.

پس اگر حق در آن عقیـده برایش تجلّی یابـد، به حق اقرار می کند؛ و اگر حق در غیر آن عقیده تجلّی پیدا کند، حق را برنمی تابـد و از آن [به آنچه خـود حق می دانـد] پنـاه می برد و در حقیقت به آن [حقی که در غیر عقیـده اش تجلی یـافته است] بی احترامی می کند و پیش خودش این کار را رعایت ادب می داند.

بنابراین، هر صاحب اعتقادی، به خدایی جز آنچه [خود] برای خویشتن قرار داده نمی گرود. پس«إله» در اعتقادات به جعل می باشد، و مردم جز نفوسشان و آنچه را در آنها قرار داده اند، باور ندارند.

پس به مراتب مردم درباره علم خدای متعال، نیک بنگر! این علم به خدا، عین مراتب آنها نسبت به رؤیت [خدا] در قیامت می باشد. و به سببی که موجب آن است تو را آگاه ساختم.

پس بپرهیز که به عقیـده ویژه ای مقید باشـی و به ماسوای آن کفر ورزی! که [در این صورت] خیر فراوانی از دسـتت می رود، بلکه علم به واقع از تو فوت می شود. بنـابراین، همچون هیولا پـذیرای همه صُوَر معتقـدات باش؛ زیرا خـدای متعال وسـیع تر و بزرگ تر از آن است که عقیـده ای خاص او را محصور سازد، چه او می فرماید: «هرکجا رو کنید، همان جا وجه خداست» در این سخن، جایی از جاها را نیاورد و ذکر کرد که [در همه جا] وجه خداست؛ و وجه شیء،

۱- . فصوص الحکم: ۱۱۳ - ۱۱۴.

حقیقت آن است... .

پس روشن شـد که خـدای متعال در فراروی هر جهتی هست و این در هرسو بودن جز در اعتقادات نمی باشد. پس هر گرایش و اعتقادی درست است و هر اعتقاد درستی پاداش دارد و هر آن که پاداش داده شود سعادت مند می باشد و هر سعادت مندی مورد خشنودی است.

و اگر کسی زمانی را در آخرت به شقاوت گذراند [نقصی به شمار نمی آید؛ زیرا به وجدان حس می کنیم] که اهل عنایت [و کسانی که مورد توجه خداینـد] با اینکه می دانیم آنان سعادت منـد و اهل حق اند، در حیات دنیا بیمار می شوند و رنج و درد می کشند.

بنابراین [می توان گفت که] این دردها و رنج ها در حیات آخرت در جایی که جهنم نامیده می شود، به بعضی از بندگان خدا می رسـد و با وجود این، هیـچ یک از اهل علم کسانی که واقع امور را با کشف دریافتند قطع ندارد که در آن دنیا نعمت های ویژه ای برای آنان نباشد.

ایـن نعمـت هـا یـا به رهـایی از درد و رنجی است که در خـود می یابنـد، پس نعمتشـان راحتی از آن درد می باشـد یـا نعمت جداگانه و افزونی – مانند بهره مندی بهشتیان در بهشت – به آنها می رسد، والله اعلم.(۱)

۱– . ابن عربی اعتقـاد دارد که سـخنانش همه از سـوی پیـامبر(به او القـا می شـود! وی در آغـاز «فصوص الحکم، ص ۴۷» می نگارد: اما بعد، من در دهه آخر محرم سال ۶۲۷ ق در قلعه دمشق در مُبَشِّره ای (رؤیای بشارت دهنده) رسول خدا را دیدم که به دسـتش کتابی بود و به من گفت: این کتاب «فصوص الحکم» است! آن را بگیر و به مردم برسان تا سودمندشان افتد. گفتم: فرمـانْ بَرِ خـدا و پیـامبر و اولوا الأمر از خودمان می باشم؛ چنان که به آن امر شـدیم. شـگفت آور و تأمل برانگیز است که ابن عربی با این همه ادعا می گویـد: «مات رسول الله(و ما نص بخلافه عنه إلی أحـد و لاعیّنه...» ؛ رسول خـدا(از دنیا رفت بـدون اینکه بر خلافت کسی تصریح کند و هیچ کس را تعیین نفرمود ... (فصوص الحکم: ۱۶۳). آقای حسن زاده آملی در ذیل این عبـارت در «ممـد الهمم، پاورقی، ص ۴۱۰» می نگـارد: شـک نیست که رسـول اللّه برای خـود وصـی تعیین فرمـود و آن امیر المؤمنین علی علیه السـلام بود. چنـانکه شک نیست که رسول اللّه در حین ارتحـال تعیین خلیفه نفرمود. زیرا چون قلم و کاغذ خواست، عمر گفت: کتـاب خـدا مـا را کافی است« و ان الرجل لیهجر» و کار به مشاجره و نزاع در حضور رسول اللّه کشید به تفصـیلی که در کتب فریقین مذکور است. در عین حال رسول اللّه می دانست که در میان امتش کسی هست که خلیفه است و اوست که در حقیقت جانشـین آن جنـاب است و اگر خیلی جمود و سـماجت در ظاهر لفظ بشود بایـد گفت که شـیخ صاحب عصـمت نبـود، و در اول کتـاب تصـریح کرد که گفت من رسـول و نـبی نیسـتم ولی وارثم و حـارس آخرتم و چـون صـاحب عصـمت و رسـول و نـبی نیست، کشف او را که أخـذ از حق تعـالی است به حسب معتقـد و سوابق انس و الفت اشـتباهی روی آورد. کلام ابن عربی صـراحت در عـدم تعیین خلیفه از جانب رسول خـدا(دارد و لذا جناب آقای حسن زاده در صدد توجیه آن بر آمـده است و لکن توجیه مـذکور (عدم تعیین هنگام موت) درست به نظر نمی رسد. چون عبارت ابن عربی که در ادامه

عبارت فوق می گوید: «لعلمه أنّ فی أمته من یأخذ الخلافه عن ربّه فیکون خلیفه عن الله مع الموافقه فی الحکم المشروع. فلمّا علم ذلک لم یحجر الأمر» به طور اطلاق تعیین خلیفه را نفی می کند. زیرا جمله «لم یحجر الأمر» اشاره دارد به اینکه پیامبر از خلافت هیچ کس منع نکرد در حالی که تعیین فردی به عنوان خلیفه سبب منع از خلافت دیگران خواهد بود. ناگفته نماند که دو اشکال در اینجا به نظر می رسد، اول اینکه: اگر این کشف از حق تعالی است، اشتباه در آن معنا ندارد، دوم اینکه: با عبارت اول - که کل کتاب از پیامبر اکرم(است - سازگار نیست. با این وجود جای بسی تعجب است که این کتاب (فصوص الحکم) بقدری مورد اعتماد شارحان است که در بیان رؤیای مؤلف می نویسند: این بیان عذرخواهی است از ابراز آنچه که یافته؛ زیرا عارف سالک باید امین الله باشد و اَسرار دوست را آشکار نکند. اما عذرخواهی می کند که اگر من اظهار کردم به فرمان رسول مأمور بودم. (شرح قیصری، ص ۳۰۸). و نیز شارح فصوص در ممدالهمم (پانویس، ص ۸) می نگارد: در جایی وارد است که به چشم باطن خود دیدم که آن مبشره - رؤیای صالحه - را خدای متعال به من نمود (نه من خواستم) پس جمال مثالی پیغمبر را دید (نه مادی خارجی را). یعنی مطالب این کتاب از اسرار است لکن چون مؤلف، مأمور به گفتن بوده بیان کرده است. بد نیست در اینجا برخی از اسرار این کتاب را نقل کنیم: الف) ایمان فرعون و قبض روح او در حالی که طاهر و مطهر بود: (فقبضه طاهراً مطهراً لیس فیه شی ء من الخبث لأنه قبضه عند إیمانه قبل أن یکتسب شیئاً من الآثام. و الإسلام یَجُبُّ ما قبله. و جعله آیه علی عنایته سبحانه بمن شاء حتی لا ییأس أحد من رحمه الله، {فإنه لا یَیْأَسُ من رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْکافِرُونَ}. فلو کان فرعون ممن یئس ما بادر إلی الایمان؛ «فصوص الحکم، ص ۲۰۱»). نقد و اشکالات این بیان را در«رساله ایمان فرعون»در ضمن«سه رساله در نقد عرفان»اثر میرزای قمی ببینید. ب) ابن عربی در برداشت از آیه شریفه: {مِمَّا خَطِیئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا} ؛ سرانجام همگی به خاطر گناهانشان غرق شدند و در آتش دوزخ وارد گشتند (سوره نوح آیه ۲۵) می گوید: فغرقوا فی بحار العلم باللّه، وهو الحیره، {فَأُدْخِلُوا ناراً} فی عین الماء(فصوص الحکم، فص نوحی، ص۷۳)؛ و قیصری در شرح آن می نویسد: خطیئات از خطوه گرفته شده و مقصود این است که قوم نوح گام هایی استوار برداشتند و در دریاهای معرفت غرق شده و آتش محبت را چشیدند (شرح قیصری، ص: ۵۲۹ - ۵۳۰). شایان ذکر است که ابن عربی در ذیل عبارت متن و نیز در موارد دیگری از فصوص الحکم (ص۱۹۰ و ص ۲۱۴) می گوید: «و الله اَعلم»! این جمله، با کشف و باوری که وی اذعان می دارد سازگار نمی افتد؛ زیرا به طور معمول، این عبارت، در جایی به کار می رود که شخص به قطع و یقین نرسد و احتمال دیگر نیز مطرح باشد یا به ذهن کسی بیاید.

پیداست که ابن عربی، در این سخن، بیان می دارد که هر عقیده ای درست است و انسان را به حقیقت می رساند و مشمول عنایات خدا می سازد و موجب بهره مندی از نعمت هایش در سرای آخرت می شود (هرچند ممکن است چگونگی این بهره مندی نسبت به افراد متفاوت باشد).

در این دنیا هرکس بر اساس بینش خود به خدا اعتقاد می یابد و به ردّ باور دیگران می پردازد که این خود اسائه ادب به ساحت الهی است؛ زیرا آن اعتقاد نیز درست می باشد و شخص از زاویه دید خودش آن را [ناآگاهانه] نفی می کند.

به نظر ابن عربی، هرکس در این دنیا، به هر گونه ای به خدا معتقد باشد، در آخرت خدا را همان طور می یابد و اینکه در قیامت، درجات مختلف است به جهت تفاوت اعتقادات در این دنیاست؛ زیرا خدا در آخرت به صورت اعتقادی که هر کس دارد، برایش تجلّی و ظهور می یابد. مباد که انسان عقیده خاصی را درست بداند و به عقاید دیگر کفر بورزد که در این صورت خیر فراوانی را از دست می دهد؛ زیرا آنچه را که شخص دریافته تنها بُعد و لایه ای از حقیقت است و دیگران اَبعاد دیگری را دریافته اند.

به تعبیر بعضی از به اصطلاح روشن فکران جدید همه صراط ها مستقیم است و همه در هدف به یک حقیقت می رسند [مانند کسان زیادی که از اطراف دامنه های یک کوه بزرگ به سوی قله در حرکت اند].

آدمی باید مانند هیولا، پذیرای هر عقیده ای باشد و همه را درست بداند و بپرهیزد از اینکه خدا را در آیین و عقیده خاصی منحصر سازد؛ زیرا خدا وسیع تر و بزرگ تر از این است که عقاید گوناگون بتوانند او را محصور سازند.

هر عقیده ای همان وجه الله و جهتِ الهی و مرضی اوست.

آن گاه، در پایان، بهشت و دوزخی را به تصویر می کشد که در واقع نفی جهنم است و همه از آتش نجات می یابند و همه چیز به خوبی و خوشی فرجام می یابد.

آقای حسن زاده آملی در «ممدالهمم» سخنی در ارتباط با آیه مذکور دارد که ذکر آن، عبارتِ ابن عربی را روشن تر می سازد و از وجود این گونه گرایش ها در زمان حاضر حکایت می کند. وی می نویسد:

اینکه قیصری گفته است: هر موجودی وجه خاصی به حق دارد مراد این است که عنوان مُظهِر و مَظهر و مطلق و مقید است...

این نکته را درباره انیّت، مرحوم آخوند در اسفار آورده است. پس انیّت حق تعالی غیر از انیّت صادر اول است - نه غیری که مباین با او باشد - و انیّت

جبرئیل غیر از انیّت میکائیل است و هکذا، و چون هر انیّتی وجهه حق تعالی و به تعبیر قرآن شریف وجه الله است {فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله} (بقره: ۱۱۵) جناب آخوند در اوایل اسفار فرق بین خالق و مخلوق را به مطلق و مقید گذاشته است که مقید، عین ارتباط به مطلق است.

از این روی رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود:

وَالَّذِی نَفسُ محمَّد بِیَدِه، لَو أَنَّکُم دُلِّیتُم بِحَبْل إلی الأرض السُفلی لَهَبَطَ علی الله؛

سوگند به کسی که جان محمد در دست اوست، اگر به ریسمانی به سوی پایینترین قسمت زمین آویخته شوید، بر خدا فرود می آید.

و این حدیث را تِرمِذی به تفصیل در کتابش آورده است.

و عارفی به این نکته دقیق، چنین اشاره دارد:

عاشقی دید از دل پرتاب*** حضرت حق تعالی اندر خواب

دامنش را گرفت آن غم خور*** که ندارم من از تو دست دگر

چون درآمد زخواب خویش درویش*** دید محکم گرفته دامنِ خویش(۱)

نقد و بررسی

سخن ابن عربی و گرایش های جدیدی که به عنوان پلورالیزم (کثرت گرایی) مطرح است از نظر عقل و نقل بر بنیان درستی استوار نمی باشد. بلکه خلاف ضرورت عقل و نقل است.

عقاید گوناگون در بسیاری از موارد به تضاد و تناقض می انجامد. اگر همه آنها درست باشد، لازمه آنها اجتماع نقیضین و ضدین است که در بطلان آنها شکی وجود ندارد.

اشکال

۱- . ممدالهمم: ۷۱ - ۷۲.

در این باره سه اشکال مطرح شده است:

۱. اگر تنها یک مکتب حق باشد و دیگر مسلک ها و مرام ها باطل انگاشته شود، هدایت گری خدا معنای درستی نمی یابد؛ زیرا بدان معناست که خدا تنها مردمان اندکی را هدایت می کند و دیگران از هدایت خدا به دور می مانند.

۲. در فرض مذکور، زحمات انبیا و کوشش های آنها، بی فایده و پوچ می شود؛ چون گروه بسیار کمی از مردمان، راه درست را می یابند و گروه بسیاری به کژراهه می روند و شیوه باطل را می پیمایند.

۳. مسئله عقلانیت در جهان خلقت و آفرینش آدمیان خدشه دار می شود و بدان معناست که خدا کارخانه بزرگی به نام جهان را آفریده که بسیار پیچیده و ظریف و دقیق است، لیکن تولیدات سالم و بی نقص آن بس اندک اند و این کارگاه عظیم پیوسته محصولات معیوب و خراب تولید می کند.(۱)

پاسخ

در پاسخ اشکالات مذکور می توان گفت:

اولاً: اینکه خدا هادی است و هدایت می کند بدان معناست که راه را می نمایاند، و انحراف خلق به خودشان مرتبط است، کما اینکه خدا کسی را به پیمودن راه درست مجبور نمی سازد.

ثانیاً: مجاهدت های پیامبران الهی درجای خودش محفوظ است؛ شریعت انبیای پیشین دارای محدوده زمانی ویژه می باشد و هر یک از آنها به آمدن پیامبر بعد، مقید است. حال اگر کسی مستضعف فکری باشد و به اسلام نگراید، عقیده باطل دارد، هرچند دوزخی نمی باشد.

ثالثاً: کسانی که به آئین حق نمی رسند، لیکن عقلانیت خود را به کار می برند

۱- . رد نظریه پلورالیزم در گفتار حضوری استاد سیدان با یکی از دانشوران مدافع آن مطرح شده است.

و به میزان خرد ورزی شان کارهای شایسته و نیک می کنند، پس از مرگ در مسیر تکامل قرار می گیرند و رشد و تعالی می یابند و به کمال می رسند به شرط آنکه در دنیا نسبت به حق و حقیقت لجاج و عناد نورزند و در پیدا کردن حق و رهنمون به آن، مقصر نباشند.

دلایل نقلی

اینکه همه راه ها و آیین ها نجات بخش اند و همه عقاید درست می باشند، برخلاف تعالیم وحیانی است و قرآن و احادیث بر پوچی چنین گرایش ها و باورهایی گویاست و هرکس با اندکی تأمل می تواند دریابد که هر شیوه و مسلکی نمی تواند انسان را رستگار سازد و همه راه ها آدمی را به مقصود نمی رساند.

در سوره حمد می خوانیم:

{اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّين}(۱) ؛

خدایا ما را به راه راست هدایت کن؛ راه کسانی که به آنها نعمت دادی، نه راه کسانی که بر آنان خشم گرفتی و نه راه گمراهان.

در این آیه، افراد به سه دسته تقسیم شده اند، و از آنها تنها یک دسته در صراط مستقیم اند، نه اینکه هرکس هر عقیده ای پیدا کند و به هر راهی که رود، در راه مستقیم قرار دارد و به کمال مطلوب دست می یابد!

و در آغاز سوره بقره آمده است:

{ذَلِكَ الْكِتَبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَوةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَهِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَئكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَئكَ هُمُ

۱- . سوره فاتحه (۱) آیه ۶ - ۷.

الْمُفْلِحُون}(۱) ؛

بی گمان این کتاب از جانب خدای متعال است و آموزه های آن استوار و تردیدناپذیرند.

این کتاب، هدایت برای پرهیزکاران است؛ آنانی که به غیب ایمان می آورند ونماز را به پا می دارند و از آنچه روزی شان کرده ایم انفاق می کنند، و کسانی که به آنچه که بر تو نازل شده و بر کسان پیش از تو فرود آمده و به (رستاخیز) آخرت، یقین دارند.

اینان اند که بر هدایتی از پروردگارشان اند، و اینان همان کسانی اند که رستگارند.

این آیات نیز به روشنی کسانی را که اهل رستگاری اند مشخص می سازد و ویژگی آنها را برمی شمارد و سیاق آن آشکار می سازد که دیگر مردمان و آنان که فاقد این صفات باشند رستگار نمی شوند.

و در سوره «عصر» می خوانیم:

{وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْانسَانَ لَفِی خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ وَ عَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْاْ بِالْحَقّ ِ وَ تَوَاصَوْاْ بِالصَّبر}(۲) ؛

سوگند به عصر که انسان در زیان و خسران است مگر کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و یکدیگر را به حق فراخواندند و به صبر سفارش کردند.

پس کسانی که درحیطه ایمان درنیایند و عمل صالح انجام ندهند و حق مدار و شکیبا نباشند و مردم را به حق و صبر توصیه نکنند، زیان کارند و سودی عایدشان نمی شود.

و نیز در سوره بقره آمده است:

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۲ - ۵.

۲- . سوره عصر (۱۰۳) آیه ۱ - ۳.

{فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَاءَامَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاق}(۱)

اگر آنان آن چنان که شما ایمان آوردید، ایمان آورند، هدایت می یابند؛ و اگر روی گردانند (و مثل شما ایمان نیاورند) جز این نیست که در چند دستگی و ناسازگاری خواهند ماند.

همچنین در آیات فراوانی، بت پرستی و شرک - به شدّت - نفی شده و کژراهه ای به شمار آمده است که انسان را دوزخی می سازد و از هر خیر و سعادتی محروم می کند و پیامدی جز فلاکت، تباهی و هلاکت ندارد:

{وَ لَوْ أَشرَکُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا کاَنُواْ یَعْمَلُون}(۲) ؛

اگر شرک بورزند، اعمالی را که انجام داده اند از دستشان می رود وهیچ می شود.

{قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ الله وَ لَا أُشْرِکَ بِه}(۳)؛

بگو: همانا من امر شدم که خدا را بپرستم و به او شرک نورزم.

{مَن یُشرِکْ بِالله فَقَدْ حَرَّمَ الله عَلَیْهِ الْجَنَّهَ وَ مَأْوَاهُ النَّار}(۴)؛

هرکه به خدا شرک بورزد، خدا بهشت را بر او حرام می گرداند.

{وَ مَن یُشرِکْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِیداً}(۵) ؛

هرکه به خدا مشرک شود، در گمراهی بس دوری فرو می افتد.

{إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیم}(۶)؛

به راستی شرک ظلمی بس بزرگ است.

{إِنَّ الله لَا یَغْفِرُ أَن یُشْرَکَ بِه}(۷) ؛

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۳۷.

۲- . سوره انعام (۶) آیه ۸۸ .

۳- . سوره رعد (۱۳) آیه ۳۶.

۴- . سوره مائده (۵) آیه ۷۲.

۵- . سوره نساء (۴) آیه ۱۱۶.

۶-. سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۳.

۷-. سوره نساء (۴) آیه ۴۸ و ۱۱۶.

خدا شرک به خودش را نمی آمرزد.

{سُبْحَانَهُ وَ تَعَالیَ عَمَّا يُشْرِكُون}(۱) ؛

خدا منزه و متعالی است از شرکی که آنها می ورزند.

همچنین روایات زیادی در این راستا وجود دارد، که در بحث های پیشین به بعضی از آنها اشاره شد.

بررسی یک حدیث

برخی از کسانی که مسئله قرائت های مختلف از دین را مطرح می سازند و از صراط های مستقیم و کثرت گرایی سخن می گویند، گاه بخشی از یک حدیث را می آورند و آن را تأییدی برای درستی این نوع گرایش قرار می دهند.

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند:

لو عَلِمَ الناسُ کیف خَلَقَ اللهُ تبارك و تعالی هذا الخلقَ، لَم یَلُم اَحدٌ اَحداً؛(۲)

اگر مردم می دانستند که خدای متعال چگونه خلق را آفرید، هیچ کس اَحَدی را سرزنش نمی کرد.

براساس این حدیث، تکفیرها و نسبت بی دینی و عقاید نادرست به دیگران ناشی از جهل و نابخردی است، اگر انسان به درک و فهم درست دست یابد، همه عقاید را محترم می شمارد و هیچ کس را به جهت گرایش اعتقادی اش سرزنش نمی کند. همه باورها در جای خودش درست وصواب است و موضع گیری در برابر دیگر آیین ها و مسلک ها، رفتاری نادرست و خطا می باشد. پیداست که این سخن نمی تواند درست باشد؛ زیرا در قرآن می خوانیم:

۱- . سوره روم (۳۰) آیه ۴۰.

۲- . اصول کافی ۲: ۴۴، حدیث ۱.

{تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَب}(۱) ؛

نابود باد دو دست ابولهب و هلاکت او را سزاست.

{وَ لَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا}(۲) ؛

خدایا، ظالمان را جز هلاکت میفزا.

{فَلَعْنَهُ الله عَلىَ الْكَفِرِين}(۳) ؛

پس لعنت خدا بر کافران باد.

قرآن کسانی چون فرعون و هامان را نام می برد و پیشوایان و گروه هایی را یاد می کند که خودشان گمراه بودند و مردمان را به گمراهی کشاندند و دوزخی ساختند، و هشدار می دهد که برخی از مردمان اگر در زمین سیطره یابند به نابودی حرث و نسل می پردازند و در زمین تباهی می آفرینند و مردمان را به بردگی وامی دارند و از راه رشد و صلاح باز می دارند. و انسان های با ایمان را کسانی می داند که در برابر کافران موضع گیری شدیدی دارند، و نرمش در برابر دیگر مکتب ها و مرام های باطل را نشانه تزلزل ایمان و نفاق برمی شمارد و اعلان می دارد که آیین هایی چون یهود هرگز مسلمانان را برنمی تابند مگر اینکه به دینِ آنان بگروند.

بنابراین، صواب بودن همه آیین ها و گرایش ها برخلاف رهنمودهای قرآنی و حدیثی است و یافته های جامعه شناسی، روان شناسی، مردم شناسی و شناخت ادیان، تاکنون چنین مدینه فاضله ای را که افراد مختلف با گرایش های دینی گوناگون در صلح و صفای کامل و بی هیچ دغدغه ای در کنار هم زندگی کنند و معاشرت داشته باشند و پیوند فامیلی برقرار کنند ثابت نکرده است و در جایی از جهان

۱- . سوره مسد (۱۱۱) آیه ۱.

۲- . سوره نوح (۷۱) آیه ۲۸.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۸۹.

موجود نیست.

افزون بر این، حدیث مذکور بیان گر چنین معنایی نمی باشد، بلکه بخشی از حدیثی است که به تفاوت استعدادها و ظرفیت های انسان ها اشاره می کند.

یحیی بن اَبان از شهاب نقل می کند که گفت: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمودند: «اگر مردم می دانستند که خدای متعال چگونه این خلق را آفرید، اَحَدی اَحَدی را نکوهش نمی کرد!» (شهاب می گوید) گفتم: خدا کارت را سامان دهد، این کار چگونه بوده است؟ امام (علیه السلام) فرمودند:

إنّ الله تبارک و تعالی خلق اَجزاءً بَلَغَ بها تسعةً و أربعین جزءاً، ثُمَّ جَعَلَ الأجزاءَ أعشاراً، فجَعَلَ الجزءَ عَشرةَ أعشار. ثُمَّ قَسَمَه بین الخلق، فجَعَلَ فی رجل عُشرَ جُزء، و فی آخر عُشرَی جُزء حتّی بَلَغَ به جزءاً تامّاً، و فی آخر جزءاً و عُشرَ جزء، و آخر جزءاً و عُشرَی جُزء، و آخر جزءاً و ثلاثةَ أعشار جزء حتّی بَلَغَ به جزئین تامّین ثُمَّ بحساب ذلک حتّی بَلَغَ بِاَرفَعِهم تسعه و أربعینَ جزءاً.

فمن لم یَجْعَلْ فیه إلاّ عُشرَ جُزء، لم یَقْدِر علی اَن یکون مثلَ صاحب العُشرَین و کذلک صاحب العُشرَینِ لا یکون مثل صاحب الثلاثه الأعشار، و کذلک من تَمَّ له جزء لا یَقْدِر علی اَن یکون مثل صاحب الجزئَین. و لو عَلِمَ النّاس أنَّ الله عزوجل خَلَقَ هذا الخلقَ علی هذا لَم یَلُم أحدٌ احداً؛(۱)

همانا خدای متعال اَجزایی را آفرید و آنها را به ۴۹ جزء رساند، پس هر جزء را ۱۰ قسمت نمود[که در مجموع به ۴۹۰ جزء کوچک تر تبدیل شدند] آن گاه آن اجزاء را میان خلق تقسیم کرد.

به شخصی یک دهم جزء داد و به دیگری دو دهم [و همین طور به فرد دیگر

۱- . اصول کافی ۲: ۴۴، حدیث ۱.

سه دهم و...] تا اینکه [بهره کسی را] به یک جزء کامل رسانید [و به همین ترتیب] به فرد دیگر یک جزء و یک دهم جزء و به دیگری یک و دو دهم جزء و شخص دیگر یک و سه دهم داد تا اینکه [نصیب کسی را] دو جزء گردانید و به همین ترتیب، تا اینکه به عالی ترین آنها ۴۹ جزء داد. پس کسی که یک دهم جزء دارد مانند کسی که از دو دهم جزء برخوردار است نمی باشد و نیز دارنده دو دهم مانند صاحب سه دهم نخواهد بود و کسی که یک جزء کامل دارد چونان کسی که دو جزء دارد نیست. اگر مردم می دانستند که خدای بزرگ، مردم را چنین آفریده، هیچ کس دیگری را نکوهش نمی کرد.

مرحوم مجلسی در شرح این حدیث می گوید:

مقصود از اینکه: «هیچ کس، دیگری را سرزنش نمی کرد» یعنی در نفهمیدنِ نکات دقیق و کوته فهمی در بعضی معارف [الهی] او را نکوهش نمی کرد، یا در به دست نیاوردن فضیلت ها و اخلاق نیک و به جا نیاوردن نوافل و مستحبات، او را نکوهش نمی کرد. وگرنه چگونه ممکن است بر ترک فرائض و واجبات و انجام کبائر و محرمات، سرزنش نباشد؟!

خدای متعال، بندگان را به اندازه توانایی شان مکلّف ساخت، و آنان در ارتکابِ معاصی و در ترک واجبات مجبور نمی باشند، لیکن امکان دارد در ظرفیتِ بعضی از آنها معرفت دقایق امور و اَسرار پیچیده، موجود نباشد به همین جهت، مردم به آنها تکلیف نشده اند.

و همچنین در به دست نیاوردن بعضی از مراتب اخلاص و یقین و دیگر مکارم، مذمت نمی شوند؛ زیرا تکالیف الهی نسبت به بندگان به حسب قابلیت ها و استعدادهای آنهاست.(۱)

بنابراین، مقصود از این حدیث این است که درجات و استعدادهای افراد مختلف است؛ بعضی به آسانی مطلبی را می فهمند و نکات ظریف و دقیق را

۱- . بحارالانوار ۶۶ : ۱۶۵.

درمی یابند و دریافت های ژرف و بینش های آینده نگر و طرح های ابتکاری دارند و تیزبین و باهوش اند و بعضی چنین نیستند و از هرکس نباید انتظار همه امتیازات و فضایل نیک را داشت.

مراتب بالای یقین و اوج درجات اخلاص نیز ظرفیت های ویژه ای را می طلبد(۱) و هرکس نمی تواند محرم اَسرار باشد.

البته تکالیف همگانی الزامی، درجای خود محفوظ است و همه توانایی انجام آن را دارند. و اینکه چرا خدا به بعضی بیش از دیگران تفضُّل فرموده و او را مورد عنایت قرار داده است، به جهت مصالحی می باشد که ما نمی دانیم و نمی توان آن را ظلم به شمار آورد؛ زیرا اختلاف در اعطای تفضُّلات - که به علم الهی مربوط است - ظلم بر کسی نیست. وانگهی، ممکن است این تمایزها به اختیار خود افراد در عالَم ذَرّ صورت گرفته باشد، و پیداست که اختیار مُعَلَّل به علتی دیگر نمی شود - زیرا در آن صورت اختیار نخواهد بود - پس بخشی از این اختیار(دراین عالَم) بروز می یابد که همان تفضُّلات و دیگر چیزهاست.

یادآوری لازم

برخی، آنان را که بر مراجعه به اَخبار - در مسائل اعتقادی - اِصرار می ورزند، به اخباری گری متهم می سازند. این کار، شیوه ای ناجوانمردانه و سخنی نابجا و خام می باشد؛ زیرا رجوع به قرآن و روایات و اهمیت دادن به آنها برای مؤمن، کمالِ افتخار است. پیامبر (صلی الله علیه و آله) همواره در طول بعثت به آن فرامی خواند و از مردم می خواست که آموزه های وحیانی را ملاک اعتقاد و رفتار و کردارشان قرار دهند و دین را از خود دین برگیرند.

۱- . نقل کرده اند آن گاه که به میرزای شیرازی خبر دادند که همه مجتهدان عصر بر اَعلم بودن شما اتفاق دارند و اذعان می کنند که شما از همه برتر و اَولی هستید و می بایست مرجع تقلید باشید، اشک های ایشان برگونه اش جاری شد و گفت: به خدا سوگند، فکر نمی کردم به چنین گرفتاری ای مبتلا شوم! (فوائد الرضویه: ۴۸۴).

این شیوه مراجعه به اخبار و محور قرار دادن کلام قرآن و معصومین (علیهم السلام) از اخباری گری اصطلاحی - که به معنای نفی تقلید و مبانی قطعی اصولی است - متمایز می باشد.

همچنین روشن است که در مواردی، از ظواهر تعالیم وحیانی آموزه هایی به نظر می رسد که اصولِ دین آنها را برنمی تابد و یا برخلاف حکم عقل قطعی است؛ در این موارد خودِ وحی به تأویل آن پرداخته است. نمونه هایی از آنها را می توان در تأویل آیات:

{وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي}(۱) ، {وَ جَاءَ رَبُّكَ}(۲) و {إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَه}(۳) مشاهده کرد.(۴)

و نیز باید توجه داشت که بخشی از اصول عقلی قطعی که در فلسفه مطرح است، تردید ناپذیر می باشد، با آنهاست که می توانیم معارف وحیانی و توحیدی را روشن سازیم، با منکران خدا بحث کنیم و استدلال آوریم و آیات و روایات دشوار را بفهمیم و تبیینی درست از آنها ارائه دهیم و نکات ظریف و دقیق را دریابیم. نیاز معلول به علت، محال بودن اجتماع نقیضین، استحاله دور و تسلسل و پیروی نظم دائمی از ناظم آگاه و توانا و... از آن جمله اند. این اصول عقلی در انحصار فلاسفه نیست، بلکه همه عقلای عالَم از آنها استفاده می کنند و در امور مختلف آنها را به کار می برند.

آری، آن دسته از مسائل فلسفه که بحث های نظری و اختلافی است نباید مسلم انگاشته شود. اصالتِ وجود، وحدت وجود، وحدت تشکیکی و اطلاقی، قاعده «الواحد» ...که زیربنای سنخیت میان خدا و خلق، اتحاد علم و اراده حق، قِدَم عالَم، معاد مثالی و... می باشد، پذیرفتنی نیست.

۱- . سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.

۲- . سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.

۳- . سوره قیامت (۷۵) آیه ۲۳.

۴- . تفسیر برهان ۳: ۳۶۲ - ۳۶۳ ؛ و ۵: ۶۵۶ ؛ و ۵: ۵۳۷ - ۵۳۸.

آیه هشتم: وَ لا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ...

اشاره

قال الله تعالی:

{وَلاتَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}

سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸.

و معبود دیگری با خداوند مخوان، خدایی جز او نیست،

جز وجه [ذات یا دین و آئین] او همه چیز نابود شونده است.

فرمان از آنِ اوست و به سوی او بازگردانیده می شوید.

در این آیه می فرماید: همراه خداوند، دیگری را مخوان و جمله {لا إِلهَ إِلَّا هُوَ} در حکم تعلیل جمله قبل می باشد؛ یعنی همراه خداوند، دیگری را نخوان، به این علت که اصلاً غیر از خداوند واحد، خدای دیگری نیست (تا از او تقاضائی شود).

جمله {کلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ} در مقام تبیین صدر آیه می باشد؛ یعنی چون جز وجه او همه چیز هالک و فانی است و چیزی که فانی می شود و از بین می رود نمی تواند إله باشد، پس الهی جز او نیست و غیر او را مخوان.

محل بحث بیشتر این قسمت از آیه می باشد که می فرماید: {کلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ}؛ در این زمینه، نظرات متفاوتی وجود دارد که ابعاد آن از نظر لغت، روایات و تفسیر روشن خواهد شد.

لغت

در ذیل آیه قبل (سوره بقره، آیه ۱۱۵) معانی «وجه» بیان شد، لذا نیازی به تکرار نیست. در اینجا فقط واژه «هلاک» را بررسی مختصری می کنیم:

راغب در مفردات، وجوهی را در شرح کلمه هلاک ذکر می کند، از جمله: مفقود شدن، فساد و استحاله و موت؛ و برای هر یک از این معانی به آیاتی استشهاد می کند، آن گاه در وجه چهارم می گوید:

بطلان الشی ء من العالَم و عدمُه رأسا، و ذلک المسمّی فناءً المشار إلیه بقوله: {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه}(۱)؛

۱- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۸۴۳ ۸۴۴.

هلاـک، یعنی نـابود شـدن چیزی از عـالَم و از بین رفتنش از اصـل و ریشه، همان که «فنا» نامیـده می شود و این سـخن خـدای متعال که: «هر چیزی نابود می شود مگر وجه خدا» به آن اشاره دارد.

روایات

۱. در کتاب احتجاج از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حدیثی طولانی روایت شده که فرمود:

واما قوله: {کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه} فالمراد کل شیء هالک إلّا دینه؛(۱)

مقصود این است که هرچیزی نابود می شود مگر دین خدا.(۲)

۱- . احتجاج طبرسی۱ : ۳۷۷؛ تفسیر کنز الدقائق ۱۰: ۱۱۲ ؛ تفسیر المیزان ۱۶: ۹۵ ؛ شایان ذکر است که امام علیه السلام در ادامه می فرماید: مراد دین است؛ زیرا محال است هر چیزی از خدا نابود شود و وجهش بماند.

۲- . درباره آیه شریفه، مرحوم قاضی سعید قمی - شارح کتاب توحید صدوق مطلبی دارد که حاصلش چنین است: در آیات و احادیث بسیاری به خداوند متعال نسبت اعضا و قوای جسمانی داده شده است، مثلاً گاهی نسبت هیئت و هیکلِ انسان داده شده؛ ماننـد حدیث: «الشاب الموفق» (اصول کافی ۱: ۱۰۰) و گاهی نسبت صورت به خداونـد داده شـده است؛ مانند حدیث: «...خَلَقَ الله آدمَ علی صورته» (توحید صدوق: ۱۰۳) [اغلب این احادیث در کتب عامه آمده است و در روایات شیعه مورد نقد یا تأویل قرار گرفته است] و گاهی نسبت وجه به خداوند داده شده است؛ مانند آیه: {کلُّ شیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَه} و... . در این زمینه گروهی به ظواهر احادیث اخـذ کرده انـد و گمراه شدنـد و قائل به تجسیم و تشبیه شدند، و عده ای متحیر شدند، و عده ای به قیاس و تفسیر به رأی گرفتار شدند، لکن همگی خطا رفتند. آنگاه بعد از بیان دو قاعده در باب وضع الفاظ، می گوید: وجه در وضع الهی به چیزی گفته می شود که مواجهه با شیء باشد؛ مثل اینکه وجه کتاب، به چیزی گفته می شود که به شما امکان قرائت آن را بدهـد و وجه خداونـد، هم به چیزی گفته می شود که توجه و التفات به خداوند بدهد به نحوی که در این توجه سالک مواجه شود با خداوند و این معنا فقط با انبیا و اولیا تطبیق می دهد؛ زیرا ایشان سبب اقبال خلق به خداوند هستند و ممکن است دین باشد؛ زیرا طریق ایشان همان دین است و منطبق بر دین می باشد. (شرح توحید صدوق (قاضی سعید قمی) ۲: ۵۱۵ - ۵۲۴، ذیل باب تفسیر آیه: {کل شیء هالک إلاّ وجهه}، شرح حدیث اول).

۲. در حدیث صحیح سیف بن عمیره آمده است که از امام صادق (علیه السلام) درباره این سخن خدای متعال: {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلاَّ وَجْهَه} سؤال شد؟

حضرت فرمود: دیگران در تفسیر آن چه می گویند؟ (راوی می گوید) گفتم: می گویند: جز وجه خدا همه چیز نابود می شود! حضرت فرمود:

سبحان الله لقد قالوا قولاً عظیماً انَّما عنی بذلک وجه الله الَّذی یؤتی منه؛(۱)

سبحان الله! گفتار بزرگی به زبان آوردند! همانا مقصود وجهی است که باید از آن داخل شد.

یعنی مراد، ما اهل بیت هستیم؛ زیرا مخلوقین به واسطه ائمه (علیهم السلام) رو به سوی خدا می کنند.(۲)

۳. و به همین معنا و مضمون صحیحه صفوان الجمال است که از امام صادق (علیه السلام) در مورد این کلام خدای عزوجل: {کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاَّ وَجْهَه} سؤال می شود؟ آن حضرت فرمود:

مَن أتَی اللهَ بِما اُمِرَ بِه مِن طاعَهِ محمَّد(۳) (صلی الله علیه و آله) فَهُو الوجْهُ الَّذی لایَهلکُ

۱- . اصول کافی ۱: ۱۴۳، حدیث ۱.

۲- . در توضیح این روایت ملاصالح مازندرانی – شارح کافی – می نویسد: اینکه امام علیه السلام فرمود: (لقد قالوا قولاً عظیماً) از این حیث بود که ایشان خالق را به مخلوقین تشبیه کردند و برای خالق وجه مشخصی تراشیدند. و اینکه حضرت فرمود: (انَّما عنی بذلک وجه الله الَّذی یؤتی منه) مرادشان این بود که آن وجه، همانا رسولان و اوصیای آنهایند؛ زیرا ایشان طریق إلی الله اند و انوار ربوبی به شمار می روند که اذهان خلایق به سبب ایشان نورانی می شود تا فیض حق را بپذیرند... (شرح اصول کافی ۴: ۲۱۸).

۳- . در توحید صدوق (ص۱۴۹ ، حدیث۳) عبارت: «و الائمه من بعده» نیز آمده است.

وکَذلک قال: {مَن یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ الله}(۱)؛(۲)

هرکس برای خدا آنچه را که مأمور انجام آن است از طاعت محمد (صلی الله علیه و آله) بیاورد، پس این وجهی است که از بین نمی رود، و همچنین خداوند فرموده: «هرکس اطاعت رسول بنماید به حقیقت اطاعت خداوند نموده».

نتیجه آن که این دین حق است که می ماند و همه چیز نابود شدنی است.

۴. در توحید صدوق در تفسیر قول خدای تعالی: {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلاَّ وَجْهَه} آمده است که امام (علیه السلام) فرمود:

کلُّ شیء هالک إلاّ من أَخَذَ طریق الحق؛(۳)

مراد آیه این است که: همه چیز هلاک (و نیست) می گردد مگر کسی راه حق را برگیرد [و بپیماید].

۵. و عین این حدیث در محاسن برقی(۴) نقل شده است با این تفاوت که به جای «مَن أخذ طریق الحق» آمده است: «مَن أخذ طریق الذی انتم علیه»؛ یعنی همه چیز نابود می شود مگر راهی که شما بر آن پایدارید.

۶. در تفسیر قمی، از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که درباره: {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه} فرمود:

معنای آیه این نیست که همه چیز فانی می شود و وجه خدا باقی می مانـد، خـدا برتر از آن است که در وصف بگنجـد، لیکن معنای آن چنین است:

کلُّ شیء هالک إلاّ دینه، و نحن الوجهُ الَّذی یُؤتی الله منه؛(۵)

۱- . سوره نساء (۴) آیه ۸۰.

۲- . اصول کافی ۱ : ۱۴۳ (باب النوادر) ، حدیث ۲.

۳- . توحید صدوق: ۱۴۹، حدیث ۲.

۴- . محاسن برقی ۱: ۱۹۹ حدیث ۳۰.

۵- . تفسیر قمی ۲: ۱۴۷؛ تفسیر کنز الدقایق ۱۰: ۱۱۱.

هرچیزی از بین می رود مگر دین خدا، و مقصود از وجه خدا ما هستیم، وجهی که باید از آن [سوی] خدا درآمد.

۷. عبدالسلام بن صالح هروی می گوید: به علی بن موسی الرضا (علیه السلام) گفتم: ای فرزند رسول خدا، معنای این خبر چیست که روایت می کنند: پاداش «لا إله إلاّ الله» نظر به وجه خدای متعال است؟ آن حضرت فرمودند:

یا اباصلت، مَن وَصَفَ الله تعالی بوجه کالوجوه، فقد کَفَرَ و لکن وجه الله تعالی انبیائه و رسله و حججه؛

هم الذین بهم یتوجه إلی الله عزّوجلّ و إلی دینه و معرفته... و قال - عزوجل {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه}؛(۱)

ای اَباصلت، هرکه خدای متعال را به وجهی چون وجوه، وصف کند کافر است، لیکن وجه خدای متعال، انبیا و فرستادگان و حجت های اویند؛ کسانی که به وسیله آنها سوی خدای بزرگ و دین و معرفتِ او توجه می شود... و [مقصود از وجه که] خدای متعال می فرماید: «هرچیزی هلاک می شود مگر وجه او» [آنهایند].

امام (علیه السلام) سخن کسانی که وجه را به معنای واقعی کلمه گرفتند برنتافت و فرمود: خداوند از آنچه آنها می گویند منزه است.

با توجه به روایات مذکور، چهار معنا در آیه محتمل است:

الف) «وجه» به معنای «دین» باشد؛

ب) «وجه» به معنای «الذی یؤتی الله منه» باشد؛

ج) «وجه» به معنای «من أخذ طریق الحق» باشد.

د) «وجه» به معنای «انبیا و رسل و ائمه معصومین (علیهم السلام)» باشد.

معانی فوق متقارب اند که قدر جامع آن چنانکه در روایت سوم بیان شد همان

۱- . توحید صدوق: ۱۱۷ - ۱۱۸، حدیث ۲۱؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام ۲: ۱۰۶، حدیث ۳.

جهتی است که به سمت خدا هدایت می کند و ازآن جهت بسوی خدا اقبال می شود.

باری، این روایات در صدد بیان مصادیق بارز و کامل آیه اند و معنای آن را در مورد خاصی حصر نمی کنند، پس اگر با تدبُّر در آیه، معنایی به ذهن برسد و نفی حدیث نکند و مخالف با محکمات قرآن و حدیث نباشد و با مُدرَک عقل بیّن هم تخالف نداشته باشد طرح آن، اشکالی ندارد.

ممکن است کسی بگوید: ظواهر آیات حجت اند، و می توان با توجّه به ظواهر، معنای آیه را دریافت!

در جواب گوییم: ظواهر آیات به طور مطلق حجت نیستند. آری، زمانی که ظواهر، خلاف عقلِ صریح نباشند و روایاتی هم در مقام بیان مراد آیه (ولو در مقام ذکر بعض مصادیق) وارد نشده باشد، بی اشکال می توان به ظواهر عمل کرد وگرنه در مانند آیه: {وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی}(۱) به طور قطع نمی توان به ظاهر عمل کرد؛ زیرا با توحید وحیانی ناسازگار است و باید آیه برخلاف ظاهر توجیه شود. البته در چنین مواردی خود وحی بهترین توجیه را نموده است.(۲)

دیدگاه مفسران

تفسیر المیزان

در این مقام، نخست به ذکر سخنان صاحب تفسیر المیزان می پردازیم؛ زیرا

۱- . سوره ص (۳۸) آیه ۷۲.

۲- . عن محمد بن مسلم، قال: سألت أباعبدالله علیه السلام عن قول الله عزوجل: {وَنَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی} کیف هذا النفخ؟ فقال: «إن الروح متحرك کالریح، و إنما سمی روحا لأنه اشتق اسمه من الریح، و إنما أخرجه علی لفظ الریح لأن الأرواح مجانسه للریح، و إنما أضافه إلی نفسه لأنه اصطفاه علی سائر الأرواح، کما قال لبیت من البیوت: بیتی و لرسول من الرسل: رسولی و أشباه ذلک، و کل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر» (تفسیر برهان ۳: ۳۶۲ - ۳۶۳).

علامه بعد از بیان نظر خویش، تقریباً اکثر اقوال را نقل می کند و می گوید: با تدبر در آنچه ما گفتیم، اشکالات اقوال آشکار خواهد شد.

ایشان می گوید:

والوجه والجِهه واحد کالوَعد والعِده، و وجه الشیء فی العرف العامّ ما یستقبل به غیره ویرتبط به الیه... و وجهه تعالی ما یستقبل به غیره من خلقه ویتوجّه إلیه خلقه به وهو صفاته الکریمه من حیاه وعلم وقدره و سمع وبصر وما ینتهی إلیها من صفات الفعل کالخلق والرزق والإحیاء والإماته والمغفره والرحمه وکذا آیاته الدالّه علیه بما هی آیاته؛(۱)

وَجه و جِهه یک چیزند مانند (وَعد و عِده). وجه الشیء و صورت هرچیزی در عرف عمومی چیزی است که به وسیله آن با دیگر چیزها روبرو شده و با آنها مرتبط می شود... و وجه خدای متعال، چیزی است که به آن با خلقش روبرو می شود و به وسیله آن، خلق به سوی خدا رو می کنند، و آن عبارت است از صفات کریمه خدا از قبیل: حیات و علم و قدرت و سمع و بصر، و صفات فعلی که به اینها منتهی می شود مانند: پدیدآوردن، روزی دادن، حیات بخشیدن، میراندن، آمرزش، بخشایش و همچنین نشانه هایی که بر او دلالت دارند.

علامه در ادامه می نگارد:

فکلُّ شیء هالک فی نفسه باطل فی ذاته لا حقیقه له(۲) إلّا ما کان عنده مما أفاضه الله علیه و أما ما لاینسب إلیه تعالی فلیس إلّا ما اختلقه وهم المتوهّم

۱- . المیزان۱۶ : ۹۰.

۲- . لازم به ذکر است که اگر مقصود علامه از باطل بودن اشیا در ذاتشان این است که هیچ حقیقتی ندارند، این سخن مخدوش است چنانچه در نقد کلام فلاسفه و عرفا بیان خواهد شد، اما اگر مراد این است که حقیقت دارند اما وابسته به خدایند و قائم به مشیت اویند سخن درستی است.

أو سراباً صوره الخیال و ذلک کالأصنام لیس لها من الحقیقه إلاّ أنها حجاره أو خشبه أو شیء من الفلزات و أما أنها أرباب أو آلهه أو نافعه أو ضاره أو غیر ذلک فلیست إلاّ أسماء سمّاها عبدتهم و کالإنسان لیس له من الحقیقه إلاّ ما أودعه فیه الخلقه من الروح و الجسم و ما اکتسبه من صفات الکمال و الجمیع منسوبه إلی الله سبحانه و أما ما یضیفه إلیه العقل الإجتماعی من قوه وسلطه و رئاسه و وجاهه و ثروه و عزه و أولاد و أعضاد فلیس إلاّ سراباً هالکاً و أمنیّه کاذبه و علی هذا السبیل سائر الموجودات... ؛(۱)

پس هرچیزی در ذات خودش نابود شونده و باطل است و حقیقتی ندارد مگر آنچه از جانب خدا به او افاضه شده است.

و آنچه به خدا منسوب نمی باشد ساخته وهم است و سرابِ خیال.

مانند بت ها که حقیقتی جز سنگ و چوب و فلز ندارند، و عنوان «ارباب» ، «آلهه»، «نافع» (نفع دهنده)، «ضارّ» (آسیب رسان) و جز آن، نام هایی است که پرستندگانشان بر آنها نهاده اند.

و مانند انسان که حقیقتی ندارد جز روح و جسمی که خدا در وی نهاده است، و صفات کمالی که به دست می آورد و جمیع اینها به خدای سبحان منسوب می باشد، و اما قوت، سلطه، ریاست، مقام، ثروت، عزت، اولاد و یارانی که عقل اجتماعی به انسان نسبت می دهد، چیزی جز سراب هالک وآرزوی دروغین(و پوچ) نمی باشد. دیگر موجودات نیز بر همین رویه اند...

در ادامه می فرماید:

و یمکن أن یراد بالوجه جهته تعالی التی تنسب إلیه و هی الناحیه التی یقصد منها و یتوجه إلیه بها، و تؤیده کثره استعمال الوجه فی کلامه تعالی

۱- . المیزان۱۶ : ۹۰ - ۹۱.

بهذا المعنی کقوله: {يُرِيدُونَ وَجْهَهُ} (۱) و قوله: {إِلَّا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى}(۲) إلی غیر ذلک من الآیات الکثیره جدا. و علیه فتکون عباره عن کل ما ینسب إلیه وحده فإن کان الکلام علی ظاهر عمومه انطبق علی الوجه الأول الذی أوردناه و یکون من مصادیقه أسماؤه و صفاته و أنبیاؤه و خلفاؤه و دینه الذی یؤتی منه.

و إن خص الوجه بالدین فحسب کما وقع فی بعض الروایات إن لم یکن من باب التطبیق کان المراد بالهلاک الفساد و عدم الأثر، و کانت الجمله تعلیلا لقوله: {وَ لا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ} و کان ما قبلها قرینه علی أن المراد بالشیء الدین و الأعمال المتعلقه به و کان محصل المعنی: و لا تتدین بغیر دین التوحید لأن کل دین باطل لا أثر له إلا دینه.

والأنسب علی هذا أن یکون الحکم فی ذیل الآیه بمعنی الحکم التشریعی أو الأعم منه و من التکوینی و المعنی: کل دین هالک إلا دینه لأن تشریع الدین إلیه و إلیه ترجعون لا إلی مشرعی الأدیان الأخر.

هذا مایعطیه التدبر فی الآیه الکریمه وللمفسرین فیها أقوال أخر مختلفه.(۳)

و ممکن است مراد از وجه، جهت خدای تعالی باشد که به او نسبت داده می شود و از آن جهت خدا قصد و به او توجه می شود، و مؤید آن، کثرت استعمال وجه در کلام خدای تعالی به همین معناست مانند این سخن که می فرماید: «خشنودی او را می خواهند» و این که می فرماید: «جز خواستنِ رضای پروردگارش که بسی برتر است [منظوری ندارد]».

۱- . سوره انعام (۶) آیه ۵۲.

۲- . سوره لیل (۹۲) آیه ۲۰.

۳- . المیزان ۱۶: ۹۳ - ۹۴.

بنابر این، وجه عبارت است از هرآنچه فقط به خدا نسبت داده شود، پس اگر کلام بر ظاهر عامش باشد، بر وجه اول - که بیانش کردیم - منطبق خواهد بود و از مصادیق آن اسماء و صفات خدای تعالی و انبیا و جانشینانشان و دین الهی - که از طریق آن خدا قصد شود - می باشد.

و اگر مراد از وجه، خصوصِ دین باشد چنانکه در برخی روایات آمده است - اگر از باب تطبیق نباشد - مراد از هلاک، فساد و عدم تأثیر خواهد بود، و جمله [جز وجه اوهمه چیز نابودشونده است]دلیل سخن خدای تعالی است که فرمود:

«و با خدا معبودی دیگر مخوان»؛ و قبلِ آن قرینه است بر این که مراد از «شیٔ»، دین و اعمال مربوط به دین است و حاصل کلام این خواهد بود که: به غیر دین توحید متدین مباش زیرا هر دینی جز دین الهی نابود شدنی است.

بنابر این، انسب این است که حکم در ذیل آیه، تشریعی یا اعم از تشریعی و تکوینی باشد و معنا این خواهد بود که:

هر دینی جز دین الهی نابود شدنی است زیرا تشریعِ دین از آن خداست و به سوی او رجوع می کنید نه به سوی دیگر تشریع کنندگان.

این مقتضای تدبر در آیه کریمه است لکن مفسران اقوال گوناگون دیگری در مورد آن دارند.

و اما اقوالی که مرحوم علامه جمع آوری کرده و آنها را مخدوش می داند از قرار ذیل است:

* بعضی گفته اند: مراد از وجه، ذات مقدس پروردگار است و مراد از هلاک انعدام می باشد پس معنای آیه این می شود که هرچیزی فی نفسه در معرض انعدام است؛ چون وجودش از خودش نیست مگر ذات خداوند، که واجب الوجود است. بنابراین، اساس کلام بر تشبیه است؛ یعنی هر موجودی غیر خداوند مانند هالک و معدوم است، چون وجودش وابسته به غیر است.

* وگفته شده است: مراد ازوجه، ذات هرچیزی است وضمیر {وَجْهَهُ} به

خدا برمی گردد به اعتبار اینکه وجه هرچیزی مملوک اوست، و معنای آیه این است که: هرچیزی هالک است، مگر وجه خدا که همان ذات هرچیز و وجود آن است.

* و بعضی دیگر گویند: مراد از وجه، جهت مقصوده از هرچیز است و ضمیر در {وَجْهَهُ} به خدا برمی گردد، و معنای آیه این است که: هرچیزی هالک است با همه متعلقاتش، مگر تنها آن جهت از هرچیز که منسوب به خدای متعال می باشد و آن وجودی است که خدا به وی افاضه فرمود.

* و عده ای دیگر گفته اند: وجه، همان جهت مقصوده است و مراد از آن خدای سبحان می باشد که هرچیزی به او رو می کند و ضمیر در {وَجْهَهُ} به کلمه «شیء» برمی گردد و معنای آیه این است که: هرچیزی هالک است، مگر خدائی که جهت مطلوب هرچیز است.

* بعضی گفته اند: هلاک به معنای مرگ است و عمومیت آیه به ظاهرش مراد نیست، بلکه تنها جانداران مراد است و معنایش این است که: هر موجود جانداری به زودی می میرد، مگر وجه خدا.

* و باز در معنای وجه بعضی گفته اند: مراد به آن عمل صالح است، و معنای آیه این است که: هر عملی در معرض انعدام است به جز آن عملی که بنده خدا آن را به عنوان امتثال امر الهی به جا آورد، که خدا آن را باقی می دارد و دیگر [اثرش و مزدش] از بین نمی رود تا روزی به او برسد، و یا به خاطر اینکه مقبول درگاه خدا واقع می شود، دیگر قابل هلاک نیست؛ چون [عمل با جزا معاوضه شده و] جزا قائم مقام عمل شده و بقا دارد [و هلاک ناپذیر است].

* و بعضی دیگر گفته اند: معنای وجه، جاه و منزلت خدای متعال است که آن را در مردم اثبات کرد.

* و برخی دیگر چنین نظر دارند که هالک به عمومیتش همه ماسوی الله را دربرمی گیرد و به طور دائم شامل است؛ زیرا وجود در هر آن بر او افاضه می شود،

پس او - یعنی ماسوی الله - دائماً در تغییر و هلاکت است (هم در دنیا و هم در آخرت) و معنای آیه این است که: هرچیزی دائماً در ذاتش متغیّر است، مگر وجه خداوند متعال.(۱)

تفسیر نفحات الرحمن

شیخ محمد نهاوندی - صاحب تفسیر نفحات الرحمن - ذیل این آیه بیان لطیفی دارد که نقل آن سودمند است، وی می فرماید:

أقول: حاصل المراد انَّ الوجه هو الجهه الَّتی بها یقبل الشیء إلی غیره، و الله منزه عن الجهه والعضو؛ فالمراد منه ما هو سبب اقباله إلی خلقه، و هو دینه و حُجَجُه الذین ببرکتهم تنزل الرحمه؛(۲)

مضمون این سخن این است که:

وجه، عبارت است از آن جهتی که هر شیء به آن جهت، به شیء دیگر رو می کند.

بدیهی است که چنین معنایی قطعاً در مورد خداوند به کار نمی رود؛ زیرا خداوند به این معنا دارای وجه نیست؛ زیرا حضرت حق نه دارای جهت است و نه دارای عضو، پس باید با حفظ همین مناسبت، معنای دیگری ذکر شود که بدون محذور باشد.

در نتیجه می گوییم: مراد از وجه آن چیزی است که سبب اقبال حضرت حق به خلق می شود. به عبارت دیگر آیه این گونه معنا می شود: همه چیز فانی و باطل می شود، مگر آن جهتی که خداوند متعال به وسیله آن به خلقش روی می آورد و

۱- . علامه طباطبایی بعد از نقل تمام اقوال می فرماید: هیچ کدام از وجوه ذکر شده صحیح به نظر نمی رسد، زیرا با سیاق آیه شریفه منطبق نیست و یا دلیلی که آورده اند مدعایشان را اثبات نمی کند و یا معنایی است که از فهم دور می باشد، ... (المیزان۱۶: ۹۴).

۲- . تفسیر نفحات الرحمن ۵: ۵۷.

آن وسیله، دین و حجت های خدا (پیامبر و ائمه (علیهم السلام)) می باشند؛

زیرا به وسیله ایشان خداوند اقبال به خلق می کند و به برکت آنان رحمت الهی بر خلق نازل می گردد.

دیدگاه فلاسفه و عرفا

برخی از فلاسفه و اهل عرفان بر مبنای اینکه یک حقیقت در دار هستی بیشتر نیست و آن وجود ذات اقدس پروردگار است، (و هرچیزی که مخلوق باشد و ممکن، اعتباریّ و منتزع از تطوُّرات آن وجود می باشد) آیه: {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه} را چنین معنا می کنند: همه ممکنات هالک هستند، مگر وجه پروردگار که «حقیقه الوجود» است.

به عبارت دیگر در هستی یک حقیقت بیشتر وجود ندارد که همان ذات پروردگار و حقیقه الوجود می باشد. مخلوقات (ماسوی الله و ممکنات) همه اعتبارات و انتزاعات از آن وجودند و این وجودات غیرحقیقی، متطور می شوند و دارای شئون و مظاهر مختلف می گردند که از آن به«ممکن» تعبیر می شود؛ وچون همه آنها معانی ای اعتباری وذهنی اند، هیچ وپوچ می باشند واین تغییر وبه شکل های مختلف درآمدن، همان هلاک اشیا است.

و آن که تغییر پیدا نمی کند همان حقیقه الوجود است که خدا باشد بنابراین، آیه ناظر به همین معناست. وجود ممکنات همه از تطورات آن وجود حقیقی می باشد و هرگز ممکنات به وجود حقیقی متصف نمی شوند، بلکه مجازاً به آنها اطلاق وجود می شود که از آن به وجود منبسط تعبیر می شود. پس همه این ماهیّات به حکم آیه شریفه که فرمود:

{کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه} پوچ هستند.

البته این معنا نه با لغت منطبق است و نه با حدیث و آیات قرآن سازگاری

دارد، از این رو نمی توان آن را تفسیر این آیه به شمار آورد.

سخن ملاصدرا در این مورد چنین است:

کأنَّک قد آمنت من تضاعیف ما قَرِع سـمعک منَّا بتوحید الله سبحانه توحیداً خاصّیاً و اذعنتَ بانَّ الوجودَ حقیقةٌ واحده هی عین الحق، و لیس للماهیّات و الأعیان الإمکانیه وجود حقیقی، انَّما موجودیَّتُها بانصباغها بنور الوجود، و معقولیتها من نحو من انحاء ظهور الوجود و طور من اطوار تجلیه، و انَّ الظاهر فی جمیع المظاهر و الماهیّات و المشهود فی کل الشؤون و التعیُّنات لیس إلاّ حقیقه الوجود، بل الوجود الحق، بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شؤونه و تکثر حیثیّاته.

والماهیّه الخاصه الممکنه - کمعنی الإنسان والحیوان - حالها کحال مفهوم الإمکان والشیئیه ونظائرهما فی کونهما ممّا لاتأصل لها فی الوجود عیناً... فانکشف حقیقه مااتفق علیه أهل الکشف والشهود من أن الماهیات الإمکانیه أمور عدمیه لابمعنی أن مفهوم السلب المفاد من کلمه لا وأمثالها داخل فیها ولا بمعنی أنها من الاعتبارات الذهنیه و المعقولات الثانیه بل بمعنی أنها غیر موجوده لا ـ فی حد أنفسها بحسب ذواتها ولا ـ بحسب الواقع... بل الموجود هوالوجود وأطواره وشئونه و أنحاؤه والماهیات موجودیتها إنما هی بالعرض... وفی کلام المحققین اشارات واضحه بل تصریحات جلیّه بعدمیّه الممکنات ازلاً وابداً، و کفاک فی هذا الأمر قوله تعالی: {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه}؛(۱)

چکیده سخن ملاصدرا - در اینجا - این است که: برای ماهیّات و اعیان ممکنه

۱- . اسفار اربعه ۲: ۳۳۹ - ۳۴۲ (فصل ۳۰).

وجود حقیقی نیست، و ممکنات فی حد نفسها و بحسب ذاتها و بحسب واقع اموری عدمی اند و موجودیت آنها بالعرض است که از اطوار وجود، (از تطوُّر وجود) انتزاع می شود و آنچه در تمام مظاهر هست همان حقیقت وجود می باشد که در همه اینها بروز و ظهور دارد و وجود حق - به حسب این مظاهر مختلف - دارای حیثیات مختلف می شود؛ بنابر این، اعیان ممکنه از قبیل انسان، حجر، قمر و... ما به إزای خارجی ندارند، بلکه آنچه در خارج هست همان وجودی است که تطور یافته ... در اثبات این معنا که ممکنات ازلاً و ابداً معدوم اند، آیه شریفه: {کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلّا وَجْهَه} ؛ همه چیز فانی اند جز وجه او، کفایت می کند.

و پیرامون این مطلب - در بیانی دیگر - می نویسد:

...فکلُّ ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان الممکنات، فمن حیث هویه الحق هو وجوده، و من حیث اختلاف المعانی و الأحوال المفهومه منها المنتزعه عنها - بحسب العقل الفکری و القوه الحسیّه - فهو أعیان الممکنات الباطله الذوات، فکما لایزول عنه باختلاف الصور و المعانی اسم الظلّ، کذلک لایزول عنه اسم العالم و ماسوی الحق، و إذا کان الأمر علی ما ذکرتُه لک، فالعالَم متوهَّمٌ ما له وجود حقیقی. فهذا حکایه ما ذَهَبتْ إلیه العرفاءُ الإلهیون و الأولیاء المحققون؛(۱)

۱- . اسفار اربعه۲: ۲۹۳ - ۲۹۴ (فصل ۲۵). بعضی از شارحین اسفار در ذیل این عبارت ملاصدرا می گوید: هر آنچه ما ادراک می کنیم ظهور حق است که از طریق ظل الهی در اعیان ممکنات ظاهر می شود، پس آنچه ادراک می شود از جهت آنکه هویّت حق را ارائه می دهد، وجود و ظهور حق است و از جهت معانی مختلف و مفاهیم متفاوتی که به حسب عقل فکری و قوای حسّی انتزاع می شوند، ذوات و اعیان امکانی هستند که به لحاظ ذات خود باطل می باشند؛ و همان گونه که علی رغم اختلاف صور و معانی متعیّن، اسم ظل از عالم زایل نمی شود، اسم عالَم و ماسوای حق نیز برای آن باقی است. و عالم دارای وجود حقیقی نیست و وجود آن امری متوهم و خیالی است و این حکایت مختار عرفا و اولیای الهی است. (رحیق مختوم ۲: ۴۶۲ - ۴۶۳، بخش چهارم از جلد دوم)

در این سخن ملاـ صدرا بیان می دارد: هرچه را که ما درک می کنیم همان وجود حق می باشد و مفاهیم انتزاعی - از قبیل انسان و حیوان و... - باطل الذات و تطورات همان وجود حقیقی می باشند و از آنجا که عالَم یک مفهوم انتزاعی است، جز توهُّم چیزی نیست؛ و هیچ نحوی از وجود را ندارد.

پاسخ

در جواب ایشان می گوییم: هیچ کس ادعا نکرده که عالَم وجودی قائم به ذات است مانند واجب الوجود، بلکه سخن در این است که عالَم غیر از ذات پروردگار است و وجود دارد و لکن وجودش بالغیر می باشد.

البته همان طور که ایشان می گویند: این مسئله (طور وراء طور العقل) است و برهان عقلی اقامه نمی کنند.

از مجموع آنچه بیان شد این طور استفاده می شود که تفسیر برخی از فلاسفه، منطبق با لغت نیست و با اصول حدیث و آیات دیگر قرآن هم ناسازگار است، بلکه بر اساس مبنایی است که از خارج آن را باور کرده اند و بعد خواسته اند آن را با قرآن سازگار کنند، پس بهترین وجه برای تفسیر آیه، همان بیانات حضرات معصومین (علیهم السلام) می باشد.

وَالسَّلامُ عَلَی مَن اتَّبَعَ الهُدی

نمایه ها

اشاره

نمایه آیات:

آیات: صفحات:

ص: ۲۷۵

(تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَب (، ۲۴۶

(ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا (، ۱۴۳ ۱۵۰ ۱۵۴ ۱۶۲

(ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا (، ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۷ ۱۴۹ ۱۵۱ ۱۵۴

ص: ۲۷۶

(ذَلِکَ الْکِتَبُ لا رَیْبَ فِیهِ هُدًی لِّلْمُتَّقِینَ... (، ۲۴۳

(ذَلِکَ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِی فِیهِ یَمْتَرُونَ... (، ۱۱۵

(رَبُّ الْمَشْرِقَینِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَین (، ۲۲۱

(رِجَالٌ لاتُلْهِیهِمْ تِجَارَهٌ وَلا بَیْعٌ عَن ذِکْرِ اللهِ... (، ۹۶

(سَابِقٌ بِالْخَیْرَاتِ (، ۸۸

(سُبْحَانَهُ وَ تَعَالیَ عَمَّا یُشْرِکُون (، ۲۴۶

(شَرَعَ لَکُم مِّنَ الدِّینِ مَا وَصَّی بِهِ نُوحًا... (، ۱۱۴

(ظِلٍّ مَمدُودٍ (، ۱۴۲

(عَلِیمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۲۲

(فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّکْرِ إِن کُنتُمْ لاتَعْلَمُونَ (، ۸۵

(فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَاءَامَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ... (، ۲۴۴

(فإنه لایَیْأَسُ من رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْکافِرُونَ (، ۲۳۹

(فَأَیَّدْنَا الَّذِینَ آمَنُوا عَلَی عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِینَ (، ۴۳

(فَأَیْنَما تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله... (، ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۳۳ ۲۳۵ ۲۴۱

(فَقَالَ أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلَی (، ۵۳

(فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ (، ۲۲۱

(فَلاتَضْرِبُواْ لِلهِ الأمْثَالَ (، ۹۴

(فَلَعْنَهُ اللهِ عَلیَ الْکَفِرِین (، ۲۴۷

(فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَکِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ ... (، ۲۰۱ ۲۰۳ ۲۰۴

(فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ (، ٧۶

(فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ... (، ١٢۴

(وَحَيْثُ مَاكُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكَمْ شَطْرَه (، ۲۲۴

(وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ (، ۱۱۴

نمایه روایات:

روایات: صفحات:

کتابنامه

قرآن کریم

آموزش فلسفه؛ محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات امیرکبیر، تهران۱۳۸۳ش.

اسفار اربعه؛ ملاصدرا شیرازی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱م.

اشعه نور (ترجمه رساله نوریه شیخ هادی تهرانی) ؛ میرزا حسن مصطفوی، ۱۳۷۲ق.

اعلام الوری بأعلام الهدی؛ ابی علی فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، قم ۱۴۱۷ق.

اعیان الشیعه؛ سیدمحسن امین، تحقیق وتخریج: حسن امین، دارالتعارف، بیروت،لبنان.

الاحتجاج؛ احمد بن علی طبرسی، تعلیق: سید محمد باقر خرسان، دار النعمان، نجف اشرف ۱۳۸۶ق ۱۹۶۶م.

الإختصاص؛ شیخ مفید، تحقیق: علی اکبر غفاری، سید محمود زرندی، دارالمفید، بیروت ۱۴۱۴ق ۱۹۹۳م.

الأمالی؛ شیخ صدوق، تحقیق و نشر : مؤسسه البعثه، قم ۱۴۱۷ق.

الأمالی؛ شیخ مفید، تحقیق: حسین استاد ولی، علی أکبر الغفاری، دار المفید، بیروت ۱۴۱۴ق ۱۹۹۳م.

التوحید؛ شیخ صدوق، تحقیق: سیدهاشم حسینی تهرانی، جامعه مدرسین، قم ۱۳۵۷ش.

الدرالمنثور؛ جلال الدین سیوطی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم ۱۴۰۴ق.

إلزام الناصب فی اثبات الحجه الغائب؛ علی یزدی، تحقیق: سیدعلی عاشور، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۲۲ق.

الذریعه؛ آقابزرگ تهرانی، دار الاضواء ، بیروت ۱۴۰۳ق ۱۹۸۳م.

الکشف و البیان؛ ابو اسحاق احمدبن ابراهیم ثعلبی، تحقیق: ابو محمد بن عاشور، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۲۲ق.

الکافی؛ محمدبن یعقوب کلینی، تصحیح وتعلیق: علی اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ش.

المحاسن؛ احمد بن محمد بن خالد برقی، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین حسینی (محدث)، دار الکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۷۰ق ۱۳۳۰ش.

المستدرک علی الصحیحین؛ حاکم نیشابوری، تحقیق: یوسف عبد الرحمن المرعشلی.

انسان کامل؛ استاد شهید مطهری، انتشارات صدرا.

انوار التنزیل؛ عبدالله بن عمر بیضاوی، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۱۸ق.

بحارالأنوار؛ علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت ۱۴۰۴ق.

بدایه الحکمه؛ علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، تحقیق: عبدالرسول عبودیت، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۸ق.

بصائر الدرجات؛ محمدبن حسن صفار، تصحیح و تعلیق: حاج میرزا حسن کوچه باغی، منشورات اعلمی، تهران ۱۳۶۲ش.

بیان السعاده؛ سلطان محمد گنابادی، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۰۸ق.

البیان فی تفسیر القرآن؛ آیت الله خوئی، دار الزهراء للطباعه والنشر والتوزیع، بیروت ۱۳۹۵ - ۱۹۷۵ م.

تحف العقول؛ ابن شعبه حرانی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۰۴ق.

تفسیر القرآن الکریم؛ (منسوب به) محی الدین بن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۲۲ق.

تفسیر القرآن الکریم؛ محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، تحقیق: محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم ۱۳۷۹ش.

تفسیر الکاشف؛ محمد جواد مغنیه، دار الکتب الاسلامیه، تهران ۱۴۲۴ق.

تفسیر المحیط؛ سید حیدر آملی، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، انتشارات وزارت ارشاد، تهران ۱۴۲۲ق.

تفسیر المیزان؛ علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، دفتر انتشارات اسلامی، قم۱۴۱۷ق.

تفسیر برهان؛ سیدهاشم بحرانی، بنیاد بعثت، تهران ۱۴۱۶ق.

تفسیر تبیان؛ شیخ طوسی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، دار احیاء التراث، بیروت.

تفسیر جوامع الجامع؛ فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: دکتر ابوالقاسم گرجی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

تفسیر خسروی؛ میرزا علی رضا خسروانی، تحقیق: محمدباقر بهبودی، انتشارات اسلامیه، تهران ۱۳۹۰ق.

تفسیر صافی؛ ملامحسن فیض کاشانی، تحقیق: حسین اعلمی، انتشارات صدر، تهران ۱۴۱۵ق.

تفسیر قمی؛ علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، دارالکتب، قم ۱۳۶۷ش.

تفسیر نمونه؛ آیت الله ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۷۴ش.

تفسیر نورالثقلین؛ عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۴۱۵ق.

تقریرات شرح منظومه(استاد مطهری)؛ آیت الله شیخ محمدتقی شریعت مداری، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۳ش.

تنبیهات حول المبدء و المعاد؛ آیت الله میرزا حسنعلی مروارید، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۴۱۸ق.

تنزیه المعبود فی الرد علی وحده الوجود؛ سید قاسم علی احمدی، مطبعه ثامن الحجج۷ ، مشهد ۱۳۸۳ش.

تهذیب الأحکام؛ شیخ طوسی، تحقیق: سیدحسن موسوی خرسان، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ش.

جامع البیان؛ محمد بن جریر طبری، دار المعرفه، بیروت ۱۴۱۲ق.

جلاء الأذهان؛ ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی، تحقیق: سیدجلال الدین حسینی (محدث)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

حجه التفاسیر؛ سید عبدالحجت بلاغی، انتشارات حکمت، قم ۱۳۸۶ق.

حکمت اشراق سهروردی؛ دکتر سید یحیی یثربی.

درس هایی از نهج البلاغه؛ آیت الله منتظری.

رحیق مختوم؛ استاد جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۸۶ ش.

روح المعانی؛ سیدمحمود آلوسی؛ تحقیق:علی عبدالباری عطیه، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۵ق.

روح مجرد؛ سید محمد حسین حسینی تهرانی، انتشارات حکمت.

زاد المسیر فی علم التفسیر؛ عبد الرحمن بن علی بن جوزی، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، دارالکتب العربی، بیروت ۱۴۲۲ق.

سدُّالمفرّ علی القائل بالقدر؛ شیخ محمدباقر علم الهدی، مرکز فرهنگی

انتشاراتی منیر، تهران ۱۳۸۷ش.

سرمایه ایمان؛ ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، تصحیح: صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، تهران ۱۳۷۲ش.

سنخیت، عینیت یا تباین؟؛ آیت الله سیدجعفر سیدان، مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی، قم.

سنن ترمذی؛ محمد بن عیسی الترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۳ق ۱۹۸۳م.

سه مقاله در نقد عرفان؛ میرزای قمی، تحقیق: حسین لطیفی - سیدعلی جبار گلباغی ماسوله، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد ۱۳۸۸ ش.

شرح اشارات؛ خواجه نصیرالدین طوسی، نشر البلاغه، قم ۱۳۷۵ش.

شرح اصول کافی؛ مولی محمدصالح مازندرانی، تحقیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۲۱ق ۲۰۰۰م.

شرح توحید صدوق؛ قاضی سعید قمی، تصحیح و تعلیق: دکتر نجفقلی حبیبی، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۵ق.

شرح فصوص الحکم؛ مؤید الدین جندی، موسسه بوستان کتاب، قم.

شرح فصوص الحکم؛ محمد داوود قیصری، مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

شرح گلشن راز؛ لاهیجی، مقدمه: کیوان سمیعی، انتشارات سعدی، ۱۳۷۱ش.

شرح منظومه؛ ملاهادی سبزواری، نشر ناب، تهران ۱۳۷۹ش.

شرح نهج البلاغه؛ ابن ابی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب، بیروت ۱۹۶۲م.

شرح نهج البلاغه؛ محمد عبده، مطبعه الاستقامه، قاهره.

شواهد التنزیل؛ حاکم حسکانی، تحقیق: محمد باقر محمودی، انتشارات وزارت

ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۱ق.

صحاح اللغه؛ اسماعیل بن حماد الجوهری، تحقیق: احمد عبدالغفور العطار، دار العلم للملایین، بیروت ۱۴۰۷ق ۱۹۸۷م.

صحیح بخاری؛ محمد بن اسماعیل بخاری، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۱ق ۱۹۸۱م.

صحیح مسلم؛ ابی الحسین مسلم بن حجاج نیشابوری، دارالفکر، بیروت.

عارف و صوفی چه می گویند؟؛ آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۶۹ش.

علل الشرائع؛ شیخ صدوق، تحقیق: سیدمحمد صادق بحرالعلوم، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۸۶ق.

علی بن موسی الرضا والفلسفه الالهیه؛ استاد جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، ۱۴۲۲ق.

عوالی اللئالی؛ ابن ابی جمهور احسائی، تحقیق: آقا مجتبی عراقی، سیدالشهداء، قم ۱۴۰۳ق ۱۹۸۳م.

عیار نقد؛ دکتر سیدیحیی یثربی، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۳ش.

عین الیقین؛ فیض کاشانی، تحقیق: فالح عبدالرزاق العبیدی، نورالهدی، قم ۱۴۲۷ ق.

عیون اخبار الرضا۷ ؛ شیخ صدوق، تحقیق: شیخ حسین اعلمی، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۰۴ ق.

غایه المرام؛ سیدهاشم بحرانی، تحقیق: سیدعلی عاشور، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت ۱۴۲۲ق.

فتوحات مکیه (۴ جلدی) ؛ محی الدین بن عربی، دار صادر، بیروت.

فرائدالأصول؛ شیخ مرتضی انصاری، تحقیق: لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم، مجمع الفکر الإسلامی، قم ۱۴۱۹ق.

فرهنگ معارف اسلامی؛ سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.

فصوص الحکم؛ محی الدین عربی، مقدمه و تعلیقه: ابوالعلاء عفیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.

فضائل الخمسه؛ سیدمرتضی حسینی فیروزآبادی، انتشارات اسلامیه، تهران ۱۳۹۲ق.

فوائد الرضویه؛ حاج شیخ عباس قمی، انتشارات مرکزی، ۱۳۲۷ش.

قاموس الرجال؛ شیخ محمد تقی تستری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۹ق.

کتاب التفسیر؛ محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپخانه علمیه، تهران ۱۳۸۰ ق.

کشف الیقین؛ علامه حلی، تحقیق: حسین درگاهی، ۱۴۱۱ق.

کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد؛ علامه حلی، تحقیق: استاد حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.

کلید بهشت؛ قاضی سعید قمی، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۱۵ش.

کمال الدین و تمام النعمه؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی أکبر الغفاری، جامعه مدرسین، قم ۱۴۰۵ق ۱۳۶۳ش.

کنزالدقائق؛ محمد بن محمدرضا مشهدی، تحقیق: حسین درگاهی، وزارت ارشاد، تهران ۱۳۶۸ش.

گوهر مراد؛ عبدالرزاق لاهیجی، نشر سایه، تهران ۱۳۸۳ش.

لسان العرب؛ محمد بن مکرم بن منظور، دار صادر، بیروت ۱۴۱۴ق.

مبدء اعلی؛ علامه محمد تقی جعفری، چاپخانه حیدری، ۱۳۳۷ش.

مجمع البیان؛ فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: محمد جواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران ۱۳۷۲ش.

مجمع البحرین؛ فخرالدین الطریحی، تحقیق: سید أحمد حسینی، مکتب النشر الثقافه الإسلامیه، ۱۴۰۸ق ۱۳۶۷ش.

مجموعه آثار؛ مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۱ش.

مرآه العقول؛ علامه محمد باقر مجلسی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، دار الکتب الإسلامیه، تهران ۱۴۰۴ق.

مشکاه الأنوار (رسائل غزالی)؛ ابوحامد غزالی، دار الفکر، بیروت ۱۴۱۶ق.

مشکاه الأنوار؛ ابوالفضل علی بن حسن بن فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: مهدی هوشمند، دارالحدیث، ۱۴۱۸ق.

مصباح الزائر؛ سید بن طاووس، مؤسسه آل البیت.

مصباح المتهجّد؛ شیخ طوسی، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت ۱۴۱۱ق ۱۹۹۱م.

مصباح الهدایه فی اثبات الولایه؛ سیدعلی بهبهانی، تحقیق: رضا استادی، مدرسه دار العلم، اهواز ۱۴۱۸ق.

معانی الأخبار؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۹ق ۱۳۳۸ش.

معجم رجال الحدیث؛ آیت الله سید أبوالقاسم خوئی، مرکز نشر الثقافه الإسلامیه، ۱۴۱۳ق ۱۹۹۲م.

مفاتیح الغیب؛ فخر الدین رازی، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۲۰ق.

مفردات الفاظ القرآن؛ راغب اصفهانی، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دار العلم الدار الشامیه، بیروت ۱۴۱۲ق.

مکیال المکارم؛ میرزا محمدتقی موسوی اصفهانی، تحقیق: سیدعلی عاشور، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۲۱ق.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ استاد حسن زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۸ش.

مَن لایحضره الفقیه؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.

مناقب آل ابی طالب؛ محمد بن علی بن شهرآشوب، تحقیق: لجنه من أساتذه النجف، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۷۶ق ۱۹۵۶م.

منهج الصادقین؛ ملا فتح الله کاشانی، کتاب فروشی محمد حسن علمی، تهران ۱۳۳۶ش.

مواهب علیه؛ حسین بن علی کاشفی، تحقیق: سید محمد رضا جلالی، انتشارات اقبال، تهران ۱۳۶۹ش.

مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن؛ سید عبدالأعلی سبزواری، موسسه اهل بیت، بیروت ۱۴۰۹ ق.

مهج الدعوات؛ سید بن طاووس، دار الذخائر، قم ۱۴۱۱ق.

نبراس الضیاء و تسواء السواء؛ میر محمد باقر داماد، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، انتشارات هجرت، قم ۱۳۷۴ش.

نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن؛ شیخ محمد بن عبدالرحیم نهاوندی، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، قم ۱۴۲۹ق.

نور البراهین؛ سید نعمت الله جزائری، تحقیق: سید مهدی رجائی، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.

نهج البلاغه (صبحی صالح)؛ سیدرضی، دار الهجره، قم.

وسائل الشیعه؛ شیخ حر عاملی، تحقیق و نشر: مؤسسه ال البیت، قم ۱۴۱۴ق.

هدیه الرازی الی المجدد الشیرازی؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی، انتشارات میقات، ۱۴۰۳ق.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹